الجزء الأول



382
نوفمبر
2011

الثقافة والمساواة
نقد مساواتي للتعددية الثقافية

تأليف: بريان باري

ترجمة: كمال المصري

سلسلة كتب ثقافية شهرية يصدرها المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب - الكويت

عالم المعرفة

سلسلة كتب ثقافية شهرية يصدرها المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب - الكويت

صدرت السلسلة في يناير 1978

أسسها أحمد مشاري العدواني (1923-1990) ود. فؤاد زكريا (1927-2010)

382

الثقافة والمساواة

نقد مساواتي للتعددية الثقافية

(الجزء الأول)

تأليف: بريان باري

ترجمة: كمال المصري



نوفمبر 2011



سعر النسخة

الكويت ودول الخليج	دينار كويتي
الدول العربية	ما يعادل دولارا أمريكيا
خارج الوطن العربي	أربعة دولارات أمريكية

الاشتراكات

دولة الكويت

للأفراد	15 د.ك
للمؤسسات	25 د.ك

دول الخليج

للأفراد	17 د.ك
للمؤسسات	30 د.ك

الدول العربية

للأفراد	25 دولارا أمريكيا
للمؤسسات	50 دولارا أمريكيا

خارج الوطن العربي

للأفراد	50 دولارا أمريكيا
للمؤسسات	100 دولار أمريكي

تسدد الاشتراكات مقدما بحوالة مصرفية باسم المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب وترسل على العنوان التالي:

السيد الأمين العام
للمجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب
ص. ب: 28613 – الصفاة
الرمز البريدي 13147
دولة الكويت
تليفون: 22431704 (965)
فاكس: 22431229 (965)
www.kuwaitculture.org.kw

ISBN 978 - 99906 - 0 - 349 - 1

رقم الإيداع (2011/612)

العنوان الأصلي للكتاب

Culture and Equality: An Egalitarian Critique of Multiculturalism

Edited by

Brian barry

Cambridge: Polity Press, 2008

طُبع من هذا الكتاب ثلاثة وأربعون ألف نسخة

ذو الحجة 1432 هـ - نوفمبر 2011

المحتوى



التصدير

«إلى آني باركر التي تعد، من بين جميع الأشخاص الذين عرفهم الكاتب، أرقى المؤهلين لإبداع أو تقدير التفكر في تحسين الأوضاع الاجتماعية. أهدي بكل الاحترام والتقدير هذه المحاولة لتفسير ونشر العديد من الأفكار التي كانت هي أول من علمني إياها»

المؤلف

يضرب هذا الكتاب بجذوره في مناسبات عدة كنا نتلبث فيها أنا وآن على طاولة العشاء، بينما نتحدث عن أحدث فعل من أفعال الحماقة، وأحيانا البهيمية، تم اقترافه في مكان ما من العالم ووُجِد من يدافع عنه باسم التعددية الثقافية. وكانت إحدى الصور التي تأخذها تلك المحادثات هي أن نتصور أشياء أكثر عبثية كانت تبدو كأنها من الممكن تبريرها من المنطلق نفسه. وفي أحيان قليلة كانت شطحات الخيال تلك تهدأ، لتُثبت أنه يصعب الاحتجاج ببرهان الخُلف(*) ضد التعددية الثقافية. وقد كانت آني هي أول من قال إنني لا بد أن أؤلف كتابا عنها، وأقنعتني بأنه من الجدير بي القيام بذلك

(*) برهان نقض النقيض reductio ad absurdum [المترجم].

الآن وليس فيما بعد، على الرغم من أن ذلك كان سيؤجل الانتهاء من كتابي «رسالة في العدل الاجتماعي». ومنذ ذلك الحين استمرت آني في مناقشة الأفكار معي أثناء شروعي في تأليف الكتاب، وكانت تأتي بأمثلة إضافية. وكانت أيضا تحاول أن تتأكد من النزعة الأكاديمية الأصيلة لتأهيل كل عبارة إلى أقصى درجة، وأحيانا كانت تنجح في ذلك.

لقد كانت تلك، وفق فهمي للمسألة، هي جميع السبل التي ساعدت بها هارييت تايلور(*) في خروج مشاريع جون ستيوارت مل إلى النور. لذلك تجرأت في أن أستعير لهذا الكتاب الإهداء الذي أراد مل أنه يوجهه لها في كتبه. وكان مل قد خطط أن تتم طباعة ذلك الإهداء في بداية كتابه «مبادئ الاقتصاد السياسي». إلا أن ما حدث بالفعل هو أنه تم لصق الإهداء «في نسخ قليلة أهداها مل للأصدقاء»، بسبب معارضة (جون) زوج هارييت تايلور الذي كان بعيدا عنها آنذاك [1]. فقد كتبت هارييت إلى زوجها جون قبل نشر الكتاب بعشرة أيام (ويا لها من أيام!) تطلب نصيحته، وأرادت أن توحي له بأن تلك الإهداءات «ليست نادرة للنساء، حتى في الكتب الرزينة»، فضربت له مثلا على ذلك (وربما جانبها الصواب فيه) بأن أوغست كومت قد أهدى مجلدا في الاقتصاد السياسي إلى مدام سيسموندي -التي كانت عشيقة كومت [2]، وإن لم تذكر هارييت ذلك. وجاء رد الفعل الغاضب من جون تايلور ليقضي على المشروع، غير أن الإهداء بدا لي أطيب من أن نتركه يضيع هباء [3].

لقد تقدمت تكنولوجيا التأليف بالطبع كثيرا منذ عصر مل، فقد كان يستخدم قلما ذا سن من الصلب ودواة حبر، في حين أن كتابة الكتاب الذي بين أيدينا قد استنفدت عدة مئات من الأقلام ذات سن من اللباد. بيد أن مل كان يتمتع بميزة القدرة على إرسال مخطوطه اليدوي إلى الطبَّاع، وكان بإمكانه بعد ذلك أن يقوم بمراجعة ما قد كتبه في مرحلة القراءة التحريرية. أما في أيامنا هذه فإن الناشرين ينتظرون منك نسخة مطبوعة على الآلة الكاتبة - بل وحتى أسطوانات - ولا ينظرون نظرة طيبة إلى المؤلفين الذين

(*) كانت هارييت تايلور (1807 - 1858) صديقة جون ستيوارت مل، وتزوجته عام 1851 بعد وفاة زوجها جون بعامين. ولها إنتاج فكري محدود ولكنه جيد في مجمله، ومعروف عنها مشاركتها لمل في أفكاره، وأنه كان يعتبرها شريكة في مؤلفاته [المترجم].

يراجعــون أفكارهم بعد أن يتم تنضيد الكتاب. ولقد ســدت آني الفجوة بين مــا أنتجه أنا وما يريدونه هم، حيث فكت شــفرة نحــو أربعمائة صفحة من الفاكسات من ألتو أديج(*)، في حين أشرفت أيضا على انتقالنا من لندن إلى نيويورك في صيف 1998، ثم انطلقت بعد ذلك وسط صناديق التعبئة لتقوم بدورتين من المراجعة، بعد أن حملت في مشــقة كبيرة ما يســمى «كومبيوتر متنقل» عبر الأطلنطي. وبعد ذلك بأســبوعين جاءت بداية العام الدراســي. وبين تأثيث شــقة، وتدريس عدة مناهج جديدة والعمل في الكتاب، كان لا بد أن يســقط شيء ما لو لم تضطلع آني في حماس بتنظيم سير كل ذلك. ومما لا شك فيه أن الشيء الذي كان سيسقط وسط كل هذا هو العمل في الكتاب، لذلك فإن هذا الكتاب كتابها بالضبط مثلما هو كتابي.

تحــب آني أن تحكي قصة عن موقف حدث بعد مرور نحو شــهر على لقائنا للمرة الأولى، حيث كنت قد شــرحت فيها النقاط الأساســية لورقة بحثية تقدم بها أحد المتحدثين الزائرين ظهيرة ذلك اليوم في حلقة دراسية عن الفلســفة السياسية في مدرسة لندن للدراســات الاقتصادية والعلوم السياســية. وبمجــرد أن خرجت الكلمات من شــفتيّ تقريبا، أعطتنا آني الإجابة التي اســتغرقت من نحو خمســة عشــر من الأكاديميين وطلاب الدراســات العليا عشــرين دقيقة مضنية للتوصل إليها. قلت: «أوتعلمين، أنت بالفعل بارعة جــدا». وعلى الرغم من هذا، فإننا لا نزال معا ولذلك، ولجميع الأشياء الأخرى، فإنني أهديها هذا الكتاب.

أود أيضا أن أتوجه بالشكر إلى مدرس التاريخ الذي درَّس لي في مدرسة تونتون، في ســاوثمبتون، والذي اقترح عليّ، عندما قلت إني أتســاءل عن التقدم لدراسة الفلســفة والسياسة والاقتصاد بدلا من التاريخ في جامعة أكسفورد، أنه ينبغي لي أن أجرب قراءة كتابي «اللغة والصدق والمنطق»(**) و«عن الحرية»(***)، ونرى ما إذا كنت سأحبهما أم لا، ولقد أعجبت بكليهما

(*) منطقة سياحية في إيطاليا [المترجم].

(**) الكتاب من تأليف ألفرد آير (١٩١٠ - ١٩٨٩)، وهو فيلسوف إنجليزي من أعلام الوضعية المنطقية. وقد قال عنه رســل أنه داعية من دعاة التفكير الواضح. والكتاب المذكور يعد من الكتب المهمة في الفلسفة [المترجم].

(***) أحد أبرز كتب جون ستيوارت مل [المترجم].

أيما إعجاب، ولكني انجذبتُ بصورة أشد لكتاب «عن الحرية»، وفي غضون أسبوع قدمت مقالا أدفع فيه بأن مل كان مصيبا - وهو رأي مازلت أؤمن به، كما سوف يتضح في هذا الكتاب. وعلى أي حال، أنا سعيد باغتنام هذه الفرصة لأعرب عن امتناني لنصيحة مكنتني من أن أتقاضى راتبا، في أول الأمر بوصفي طالبا ثم أستاذا جامعيا بعد ذلك، مقابل قضاء السنوات الخمس والثلاثين الماضية في حقل الفلسفة السياسية.

ومثل القطة التي كانت على متن سفينة شاكلتون المسماة «إنديورانس»، أشرف قطنا جرتي على العملية بأكملها، وقدم تقريبا نفس نوع المساهمة التي قدمتها القطة مسز شيبي على متن السفينة إنديورانس، حيث كان تخصص جرتي في إخفاء المقص والدباسة (وهي الأدوات الأساسية للمهنة إذا كنت تكتب بالطريقة التي أكتبُ بها) بأن يستقر فوقهما ولا يتنازل عنهما إلا بعد احتجاج من جانبي [4]. وإني لأدين أيضا بالشكر الذي قد يبدو تقليديا، لكنه لا يقل صدقا، لكل من إليزابيث وهانز ماير وإنجي وإيسكا براندشتاتر من فندق سونينهوف في ميرانو، حيث صيغت مسودات العديد من فصول الكتاب في يوليو 1998، وحيث جرى جزء كبير من المراجعة النهائية له في صيف عام 1999. وإني لأشعر بامتنان خاص لإنجي براندشتاتر لأنها أرسلت الكثير من صفحات المسودات عن طريق جهاز الفاكس - وهو عمل يتعدى حدود الواجب عند أي مسؤول فندقي عادي.

كما أنني ممتن لمنظمي عدد من المحاضرات والحلقات الدراسية التي فيها عُرضت بعض الأفكار، وإلى جماهير تلك المحاضرات والحلقات لأسئلتهم وتعليقاتهم. وهي كالتالي: محاضرة إ. هـ. كار التذكارية في الكلية الجامعة بمدينة أبيريستويث (جامعة ويلز)؛ ومحاضرة أوستين وهمبل في جامعة دالهوزي بهاليفاكس في نوفا سكوتيا؛ واللقاء السنوي لمؤتمر دراسة الفكر السياسي، المملكة المتحدة (أكسفورد، يناير 1998)؛ ومعهد الدراسات الإسماعيلية بجامعة بريمن؛ ومركز الأخلاقيات والسياسة العامة بجامعة هارفارد؛ ومركز القيم الإنسانية بجامعة برنستون؛ ومركز ميرفي للاقتصاد السياسي بجامعة تولين؛ وقسم القانون بجامعة أدنبره؛

وقسم السياسة بجامعة نيوكاسل. وفي المناسبة الأخيرة، كان بيتر جونز وسيمون كاني من الكرم بما يكفي لأن يقدما لي تعليقات مكتوبة، كما زودني بيتر جونز ببعض التعليقات القيمة على مسودة الكتاب بأكملها. فضلا عن ذلك، فقد نوقشت أجزاء من المخطوطة في مراحل مختلفة من رحلة تأليف الكتاب على أيدي جماعة «رايشنال تشويس جروب» في لندن وجماعة «واشنطن سكوير كونسنساس» في نيويورك.

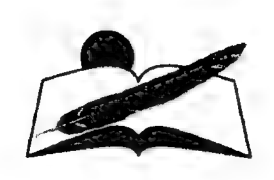
ولقد استفدت في عملية المراجعة من تقرير أحد القراء عن مسودة المخطوطة بتكليف من دار بوليتي برس، ومن تقريرين (أحدهما من إيان شابيرو والآخر من ستيفن ماسيدو) بتكليف من مطبعة جامعة هارفارد. وبالإضافة إلى ذلك، اضطلع الأفراد التالية أسماؤهم بقراءة المسودة والتعليق على بعضها أو كلها، وكانت تلك التعليقات في عدد من الحالات تعليقات موسعة، وهم: بروس أكرمان، راينر بوبوك، هاري برايهاوس، كريس براون، فيتوريو بوفاتشي، كيث دودينغ، روبرت غودين، آمي غوتمان، جاكوب ليفي، ديفيد ليتل، أندرو ميسون، فيليب بارفين، ألان ريان وستيوارت وايت. وأنا ممتن جدا لهم جميعا، وأيضا لكل من أوناغ رايتمان وكينت غرينفالت، اللذين وضعا خبراتهما تحت تصرفي بلا أي كلل، مما أنقذني من عدة أخطاء في الوقائع والتفسيرات في الفصل الخامس. وأود أن أقول (ربما بصورة أكثر تأكيدا من المعتاد) إنه ينبغي عدم افتراض أن أيا من أصحاب الأسماء المذكورة أعلاه يؤيد الحجج الواردة في هذا الكتاب. بل إن اثنين منهم قد اقترحا بشكل شبه جدي أن أسدي لهما معروفا بأن أحذف اسميهما من هذا التنويه. بيد أنه يسرني أنهما قد كانا فقط شبه جديين في هذا الأمر.

لقد كنت محظوظا خلال العام الدراسي 1998 - 1999 بأن اشتركت في تدريس منهجين لطلبة الدراسات العليا بجامعة كولومبيا ساعد كلاهما في تقدم عملي في الكتاب. ففي الفصل الدراسي للخريف تمت مناقشة فصول من مسودة الكتاب في عدة أسابيع متتالية في حلقة دراسية عن «التعددية الثقافية» أدرتها بالاشتراك مع جيرمي والدرون. وأنا ممتن جدا له، وكذلك للطلاب لإبدائهم تعليقاتهم وانتقاداتهم الثاقبة. كما كان هناك

حافز قيم له دوره في إنهاء مسـودة الكتاب، وهو الوعود التي كنت أقطعها على نفسي بأن أوزع عليهم مقدما فصولا لم أكن قد أنهيتها بعد، بل وفي بعض الحـالات لم أكن قد بدأتهـا. ثم بعد ذلك، وفي الفصل الدراسـي للربيع، شـاركت في تدريس مادة عن «القوميـة والعلمانية والليبرالية» مع عقيل بلجرامي، وقد سـاعدتني المناقشـات القوية، التي كانت تضمه إلى جانب مشـاركين آخرين، على توضيح الأفكار التي تدور حول الهوية والتي ترد في الفصل الثالث. وفي السـياق ذاته، أود أن أنوه بالحافز الذي وفره لـي كتاب ديفيد لايتين «تحول الهويـة»[5]، خاصة أنني في نهاية الأمر لم أستشـهد به. وبوصفـي عضوا في لجنة التحكيـم المعينة من قبل جمعية العلوم السياسـية الأمريكية لترشـيح من يفوز بجائزة ديفيد إيستون التي تقدمها لأهم إسـهام نظري في العلوم السياسـية في السنوات الأربع من 1994 - 1998، فإنه ليسرني أني قد ارتبطت بالتقدير العام الذي تحظى به تلك الجائزة.

وبسـبب طبيعة هذا الكتـاب النقديـة، فهو يحتوي علـى الكثير من الاقتباسات، ومن المهم تحري الدقة في اقتباس الآراء قيد المناقشة. ولقد اضطلعت كاثرين راين بمهمة تدقيق الاقتباسـات من المؤلفين الذين يكثر الاستشـهاد بهم، وهي مهمة لا غنى عنها. أنا ممتن لها لاهتمامها بتدقيق اقتباسـاتي ومغامرتها بتتبع الاقتباسات المشكوك فيها في أعمال المؤلفين الآخرين. وأخيرا، وليس بآخر، كانت سـارة دانسي تجسيدا لكل ما يتمناه أي مؤلف في مدقق الطباعة. لذلك فإن هناك سببا عظيما لدى قراء هذا الكتاب، فضلا عني، للامتنان لها.

لندن. ميرانو. نيويورك



الباب الأول

التعددية الثقافية والمساواة في المعاملة

عن المساواة - كأنما يؤذيني أن يُعطى الآخرون الفرص والحقوق نفسها التي تُعطى لي، كأنما لم يكن من الضروري لحقوقي الخاصة أن يكون للآخرين الحقوق نفسها.

وولت وايتمان(*)،

ديوان «أوراق العشب»

(*) وولت وايتمان (1819 - 1891) شاعر أمريكي عُرف بنزعته الإنسانية وميوله الديموقراطية وعدائه للرق. لُقب برسول الحرية، نظم عددا من القصائد حول الحرب الأهلية، والأبيات المذكورة من ديوانه «أوراق العشب» الصادر عام 1855، وقد عده بعض النقاد ثورة الشعر الأمريكي من حيث الشكل والمضمون معا [المترجم].



I

مدخل

«لن أخاطب في هذا الكتاب أولئك الذين ينبع دعمهم لأجندة التعددية الثقافية من الطريقة التي تتحول بها تلك الأجندة إلى الحفاظ على الهرمية الاجتماعية، بل وتعميقها، بل استهدف بالأحرى أعضاء التعددية الثقافية الذين يسعدهم تبني شعارات الثورة الفرنسية: الحرية، المساواة، والإخاء»

المؤلف

1 - ضلال الطريق

«شبحٌ ينتاب أوروبا - شبح الشيوعية»[1].

كانت تلك هي الجملة الأولى الشهيرة من «البيان الشيوعي» الذي خرج للدنيا منذ أكثر من قرن ونصف القرن. وبمرور الزمن عاد الشبح إلى الحياة، ولكنه الآن قد أُعيد إلى مرقده، وإلى الأبد فيما يبدو. وهذا لا يعني فقط أن العالم قد تخلى عن «الاشتراكية القائمة على أرض الواقع» في كل بقاعه، فيما عدا كوريا الشمالية، التي لا تُعد على الإطلاق نموذجا محببا لتلك الاشتراكية. بل إن هناك جانبا آخر على القدر نفسه من الأهمية بالنسبة إلى الفرص المستقبلية لنجاح الاشتراكية على المدى الطويل، ألا وهو الطريقة التي تقهقرت بها داخل المجتمع الأكاديمي إلى الحد الذي جعلها لا ترقى حتى إلى أن تكون موضوعا للهجوم، فضلا عن الدفاع.

ينبغي علينا أن نرحب بكلا التطورين في حد ذاتهما. غير أن ما يعنيني هنا هو الطريقة التي تم بها ملء الفراغ الذي تركته الشيوعية والماركسية. ذلك أن الشبح الذي ينتاب أوروبا الآن هو شبح القومية حادة النبرة، وتأكيد الجماعات العرقية على ذاتها، وإعلاء ما يقسم الناس على حساب ما يوحِّدهم. أضف إلى ذلك أن التسرع في تفكيك الاقتصادات الشمولية قد أدى إلى اتساع هائل في دائرة عدم المساواة المادية، وإلى انهيار الخدمات العامة. ويظهر الاتجاه نفسه أيضا بصور أقل مغالاة في الدول الغنية في أوروبا الغربية وأمريكا الشمالية، وفي نصف الكرة الجنوبي في أستراليا ونيوزيلندا. حيث تطالب مختلف الجماعات بمعاملة خاصة، في حين يزداد عدم المساواة المادية، وتظهر علامات الإجهاد باطراد على «دولة الرفاهة» التي نشأت في مرحلة ما بعد الحرب.

وليس من المستغرب أن تقابل هذه التطورات تطوراتٌ مشابهة في عالم الأفكار. فالآن فقط، وبعد تهميش الماركسية تهميشا تاما، أصبح من الواضح مدى أهمية الماركسية كحامل للواء ما يمكن أن نصفه بالجناح اليساري لحركة التنوير. وما أعنيه بهذا هو أن ماركس كان يتفق مع معاصريه من ليبراليي العصر الفيكتوري على الفكرة القائلة بأن هناك مفهوما عن التقدم يصلح للتطبيق على المستوى العالمي. حيث كان يؤمن بأن سبيل تحرير البشر من القهر والاستغلال هو ذاته في كل مكان. وعلى الرغم من أن ليبراليي العصر الفيكتوري كانوا سيختلفون حول الآثار المؤسسية المترتبة على ذلك، فإنهم أيضا كانوا سيؤمنون بأن ظروف التطور الذاتي للبشر لا تختلف من مكان لآخر، وإن كانت المعتقدات والممارسات الراسخة تؤدي في كثير من الأماكن إلى تأجيل تحقق تلك الظروف إلى المستقبل البعيد.

وخلال القرن العشرين تزايد خجل الليبراليين من تلك الثقة التي لم تكن تقبل الجدل، والتي تميَّز بها أسلافهم في العصر الفيكتوري. وقد كانت هناك أسباب تدفعهم إلى ذلك، فليس ثمة شك في أن أهل العصر الفيكتوري كانوا يميلون إلى ربط بعض التحيزات الثقافية ذات الطابع المحلي البحت بقيم ذات طابع عالمي، وهو ما يمكننا أن نفهمه

بإعادة استقراء أحداث الماضي. وعلى الرغم من ذلك فإن الماركسية، طالما ظلت قوة فكرية، كانت تمثل عنصرا يدعم صلابة عمومية القضية الليبرالية؛ حيث كانت أفضل الاستجابات للرؤية الماركسية الخاصة بقضية التحرر ذات الطابع العالمي هي استجابة ليبرالية بديلة. غير أنه مع انهيار الماركسية كنقطة مرجعية، لم يكن ثمة ما يمنع تحوُّل فُقدان الليبراليين لثقتهم بأنفسهم إلى هزيمة منكرة. وقد قاد الماركسيون السابقون أنفسهم - باستثناء عدد من أبرزهم - ذلك الطريق عبر اعتناق صور متعددة من النسبوية (*) وما بعد الحداثة، بدلا من تبنِّي رؤية غير ماركسية عن المساواتية (**) التي تتسم بالعمومية.

هل لذلك أهمية؟ نعم، له الأهمية نفسها للأفكار ذاتها، للأفكار أهميتها على المدى الطويل. فالحقيقة هي أن الثورة الفرنسية لم تكن لتحدث من دون وجود استياء واسع النطاق من نظام الحكم القديم، وكذلك لم تكن الثورة الروسية لتحدث من دون وجود التفسخ الذي اعترى إمبراطورية القيصر بسبب الحرب. وبالمثل، كانت عملية التفكك التي نتجت عن التضخم الاقتصادي الجامح والأعداد الهائلة من العاطلين هي التي مهدت الطريق للانتصار الذي حققه النازيون في ألمانيا. غير أنه لم يكن هناك أي شيء حتمي في الطريقة التي انتقلت بها مسببات الثورة إلى أشكال معينة من الحركات السياسية. ويقال إن نزعة معاداة السامية هي اشتراكية الحمقى. ولا يمكن البت مسبقا من الناحية الاجتماعية أو الاقتصادية في مسألة ما إذا كانت المظالم العنصرية أو التدابير العامة التي تهدف إلى مساعدة المحتاجين هي استجابة لحالة الركود، فهذا البت يعتمد على قدرة عمليات التشخيص ووصفات العلاج البديلة على الإقناع. كذلك ليس هناك ما هو حتمي في الطريقة التي يتدفق بها استياء الجماهير اليوم ليصب في قنوات

(*) النسبوية أو النسباوية (Relativism): إحدى وجهات النظر الفلسفية التي تقول إن قيمة ومعنى المعتقدات الإنسانية والسلوك الإنساني ليس لها أي مرجعية مطلقة تقوم بتحديدها [المترجم].

(**) المساواتية (Egalitarianism) تعني أيضا «مذهب المساواة» وهي دعوة سياسية ليست واضحة المعالم تدعو إلى المساواة السياسية والاجتماعية بين كل المواطنين منذ الولادة، ولا يقصد بها التساوي المعيشي، بل التساوي في منح الفرص بحيث لا تكون هناك أفضلية لشخص على آخر، ويكون الجميع سواسية تحت مظلة القانون والمجتمع. (سوف نستخدم كلمة «مساواتي/ مساواتية» من الآن فصاعدا كترجمة للصفة من هذه الكلمة) [المترجم].

الأصولية والقومية والشوفينية العرقية - الثقافية. وهكذا فإن مدعيّ العلم الذين يقولون بوجود ما هو «طبيعي» و«بدائي» في تلك القوى لا يكشفون إلا عن جهلهم بالتاريخ وعلم الاجتماع. لقد قيل عن أسرة بوربون(*) عندما عاد إليهم عرش فرنسا في العام 1815 أنهم لم يتعلموا شيئا ولم ينسوا شيئا. ويمكن قول الشيء ذاته عن هؤلاء الذين يسعون إلى سياسات لإقرار القومية والخصوصية العرقية الثقافية، وكذلك لمن يقدمون لهم دعما فكريا.

لقد كان الكثيرون ممن نجوا من الحرب العالمية الثانية (وأنا منهم) يأملون أن تفقد الأفكار التي أُسست عليها أنظمة الحكم الفاشية والنازية مصداقيتها إلى الأبد. وكنا نعتقد أن العالم لن يقف مرة أخرى أبدا مكتوف الأيدي، بينما الناس يُذبَّحون لمجرد أنهم ينتمون إلى جماعة عرقية معينة؛ ولن يحدث ثانية أبدا أن تسود الفكرة القائلة بأن التزام الإنسان نحو بلده يطغى على التزامه نحو الإنسانية. وقد أقرت محاكمات نورنبرغ (**) المبدأ القائل بأن هناك جرائم ضد الإنسانية يمكن لمحكمة دولية أن تعاقب مرتكبيها حتى لو كانت تلك الجرائم لا تنتهك بالضرورة قوانين الدولة التي ارتُكبت فيها. وبعد ذلك، وفي العام 1948، بدا الإعلان العالمي لحقوق الإنسان مبشرا بعهدٍ جديد يميزه الاعتراف بمعايير معينة للمعاملة اللائقة تعد حقا مكتسبا لجميع البشر عند مولدهم، معايير يجب أن تكون جميع الدول مسؤولة عن تطبيقها أمام المجتمع الدولي.

ولم تكن تلك الآمال وهمية بالكلية. فقد أصبحت فكرة «المجتمع الدولي» واقعا على نحو أكبر مما كانت عليه في أي وقت مضى، حيث انتشرت الهيئات الدولية والمنظمات غير الحكومية بكثرة، كما أضحى يُنظَر، بصورة متزايدة، إلى التذرع بسيادة الدولة كرد فعل من الحكومات ضد الانتقادات الخارجية باعتباره «الملاذ الأخير للأوغاد». وها نحن أخيرا نشهد آلية المحاكمة على الجرائم التي تُرتَكب ضد الإنسانية وهي تأخذ مكانها الصحيح. غير أنه في

(*) أسرة بوربون (Bourbon): أسرة حكمت فرنسا. برز منها نحو سبعين حاكما، منهم من حمل لقب دوق مضافا إليه اسم المقاطعة (أو الإقطاع) وآخرون حملوا التاج الملكي في العصور الحديثة [المترجم].

(**) محاكمات نورنبرغ: هي المحاكمات التي أجريت لمسؤولي النظام النازي الألماني بعد هزيمته أمام الحلفاء في العام 1945، وتعتبر هي المحاكمات الأشهر في التاريخ، وقد جعلت من تلك المدينة الألمانية رمزا للعدالة وحقوق الإنسان [المترجم].

الوقت نفسه الذي يشهد كل ذلك يبدو أن ثقة فلاسفة الغرب تقل تدريجيا بالأفكار الأخلاقية التي تتسم بالعمومية، والتي تضفي وحدها المعنى على الجهود المبذولة لتطبيق حقوق الإنسان ومعاقبة منتهكيها. ومن الأمثلة على ذلك سلسلة المحاضرات السنوية التي تعقد في جامعة أكسفورد برعاية منظمة العفو الدولية، التي تنشر أيضا تلك المحاضرات. فعلى الرغم من أن المُفترض أن يكون موضوع تلك المحاضرات هو حقوق الإنسان، فإن ما يلفت النظر هو أن عددا قليلا جدا من الفلاسفة البارزين الذين ألقوا تلك المحاضرات تحدثوا بصراحة عن إمكانية تطبيق هذه الحقوق عالميا.

إنني أركز في هذا الكتاب على أفكار تعد - بلا ريب - أفكارا حميدة أكثر من تلك التي توافق على الإبادة الجماعية وكراهة الأجانب وإعلاء نعرة القومية. غير أن تلك الأفكار تعد في جوهرها أيضا مناهضة للعمومية. وشغلي الشاغل هنا هو الآراء التي تؤيد تسييس هويات الجماعات، والتي تدَّعِي أن الهوية الجماعية تستند إلى أساس ثقافي (والهدف من العبارة الأخيرة هو استبعاد الحالات التي تستند فيها هوية الجماعة إلى موقف مشترك لا ينبع من الاختلاف الثقافي، وليكن على سبيل المثال، ارتباطا مشتركا بسوق العمل). ذلك أن مؤيدي تسييس هويات الجماعات (الثقافية) يبدأون بضرب من المقدمات المنطقية وينتهون بضرب من التوصيات الخاصة بالسياسة التي يجب اتباعها. بيد أنه يوجد من التداخل بين تلك الآراء ما يكفي لأن يجعل تناولها بالنقاش في كتاب واحد أمرا له جدواه. وتُعرف الآراء التي نحن بصددها بمسميات «سياسة الاختلاف» أو «سياسة الاعتراف» أو «التعددية الثقافية» والأخير هو المصطلح الأكثر شعبية.

لقد أشار ويل كيمليكا(*) أخيرا إلى وجود «تقارب محتمل في الأدبيات الحديثة... حول الأفكار الخاصة بالتعددية الثقافية الليبرالية»[2]. ويقول كيمليكا إنه يمكن القول إن هذه الرؤية - التي

(*) ويل كيمليكا: بروفيسور كندي، يشغل وظيفة أستاذ الفلسفة في جامعة كوين الكندية، حائز شهادة الدكتوراه من جامعة أكسفورد، وله عدد من المؤلفات أهمها «الفلسفة السياسية المعاصرة»، «الليبرالية والمجتمع والثقافة»، «المواطنة في بلد التعددية الثقافية»، «المواطنة في المجتمعات التعددية» و«أوديسا التعددية الثقافية» وقد حاز عددا كبيرا من الجوائز الكندية والعالمية نتيجة لأبحاثه المعمقة في مجال المواطنة [المترجم].

يدعوها أيضا «النزعة الثقافية الليبرالية»(*) - «قد أصبحت هي وجهة النظر السائدة في الأدبيات الحالية، وإن معظم النقاشات تدور في المقام الأول حول تطوير وتهذيب موقف النزعة الثقافية الليبرالية، وليس حول مسألة قبولها من عدمه»[3]. وما يقوله كيمليكا هنا صحيح، بيد أنه أيضا مضلل إلى حد ما. فهو عندما يقول إن «الثقافة الليبرالية قد كسبت المعركة بالتزكية، إن جاز التعبير»، لأنه «لا توجد وجهة نظر بديلة واضحة»، فإنه يعني ضمنيا أن معظم فلاسفة السياسة (المتحدثين بالإنجليزية) يتقبلونها. لكن استطلاع الرأي الذي قمت به - وأنا أعترف بأنه غير علمي - يقودني إلى استنتاج أن هذا بعيد تمام البعد عن الصحة.

والصحيح هو أن الذين يتناولون هذا الموضوع فعلا بالكتابة يقومون بذلك في معظم الأحيان انطلاقا من وجهة نظر تؤمن بالتعددية الثقافية. ولكن بيت القصيد هنا هو أن الذين لا يؤمنون بوجهة النظر تلك عادة لا يكتبون عنها على الإطلاق، وإنما يتناولون قضايا أخرى يعدونها أكثر أهمية. وقد وجدت بالفعل أن هناك ما يقارب الإجماع بين من لا يكتبون عن وجهة النظر تلك على أن الدراسات التي تتناول التعددية الثقافية لا تستحق تضييع الوقت والجهد عليها. وهذه الظاهرة لا تقتصر بأي حال على التعددية الثقافية. بل هي، على العكس، مجرد مثال على نمط موجود في كل ما يتعلق بفلسفة الأخلاق والفلسفة السياسية (وأيضا في مواضع أخرى). ويمكن القول - على وجه الإجمال - إن من يكتبون عن أخلاقيات البيئة يؤمنون بأن الجنس البشري يحتاج إلى تغيير نمط حياته لكي يحافظ على البيئة، أما الذين لا يؤمنون بذلك فيكتبون عن مواضيع أخرى يرونها أكثر أهمية. وبالمثل فإن الدراسات الفلسفية التي تتناول حقوق الحيوانات غير البشرية تميل إلى إعطاء تلك الحقوق أولوية عليا

(*) مصطلح (Culturalism) يعني الفكرة القائلة إن الأفراد تُحددهم ثقافتهم وإن تلك الثقافات تمثل وحدات كلية عضوية مغلقة، وإن المرء لا يمكنه ترك ثقافته بل يمكنه فقط أن يحقق ذاته في إطار تلك الثقافة. كما يؤمن هذا الاتجاه بأن الثقافات لها الحق في المطالبة بحقوق وحماية خاصة. وسوف نترجم مصطلح (liberal Culturalism) بالمقابل العربي «النزعة الثقافية الليبرالية» أو «الثقافية الليبرالية» تجنبا لأي التباس قد يحدث مع تعبير «الثقافة الليبرالية» أو تعبير «الليبرالية الثقافية» [المترجم].

أكثر مما تحظى به بين جميع الفلاسـفة. وأنا شخصيا أتعاطف مع هاتين القضيتين، غير أن هذا التعاطف لا يحول دون إدراكي التحيز الذي تنطوي عليه الدراسات الفلسفية التي تتناول هاتين القضيتين.

وقد كنت أعتقد، بطريقتي العقلانية السـاذجة، أن التعددية الثقافية سـتنتهي بكل تأكيد بسـبب نقاط الضعف الفكرية التي تشـوبها، ومن ثم سـأتفرغ للكتابة عن موضوعات أخرى. بيد أنه لا يوجد حتى الآن ما يدل علـى ذلك الانهيار، وفي الوقت ذاته تتواصل تلك السلسـلة من المؤتمرات الحافلة بالأحداث (يتبعها نشر مقالات في دوريات عدة أو تحرير مجلدات عنها) بخطى سـريعة بالطريقة نفسها التي وصفها لنا ديفيد لودج(*) في كتابـه «عالم صغير». بل إن هناك نقدا واسـع النطـاق للتعددية الثقافية من خارج نطاق الفلسـفة السياسـية، مثل كتاب روبـرت هيوز(**) الرائع ذي النزعـة التشـاؤمية الذي يحمل عنـوان «ثقافة التذمـر»، وكتاب تود غيتلن(***) الذي يحمل عنوان «انحسار الأحلام المشتركة»(4). ولقد تعلمت من كلا الكاتبين، بيد أنهما يتبعان منهج الناقد الفني وعالم الاجتماع على التوالـي. والذي لايـزال ينقصنا هو معالجة نقدية على القدر نفسـه من الشـمول، ولكن داخل إطار الفلسفة السياسـية، وهذا هو ما أخذت على عاتقي أن أقدمه في هذا الكتاب.

يقول ويل كيمليكا، كما ذكرتُ، في المقال الذي اقتبست منه أعلاه (وهو فـي الواقع مقدمة لوقائع أحـد المؤتمرات)، يقول إنه «لا توجد وجهة نظر واضحة بديلـة» لوجهة النظر الخاصة بالتعددية الثقافية التي يتبناها هو وزمـرة من المنظرين الرحالة ذوي الأفكار والميول المشـابهة له. ثم يعطينا في الحال ملخصا لإحدى وجهات النظر البديلة، وهي «توضح أن النموذج

(*) ديفيد لودج (1935 –): روائي بريطاني. غالبا ما يهجو في رواياته الأوسـاط الأكاديمية بصفة عامة وفي العلوم الإنسانية على وجه الخصوص. كانت نشأته كاثوليكية ووصف نفسه بأنه «كاثوليكي لا أدري». والاسـم الأصلي لكتابه المشـار إليه هو (Small World: An Academic Romance) [المترجم].

(**) روبـرت هيـوز (1938 –): كاتب وناقد فني ومعّد أفـلام وثائقية تلفزيونية أمريكي من أصل أسترالي، والاسم الأصلي لكتابه المشار إليه هو (Culture of Complaint) [المترجم].

(***) تود غيتلن (1943 –): عالم اجتماع أمريكي وكاتب سياسـي وروائي ومعلق ثقافي. له كتابات شعبية وأكاديمية واسعة عن الإعلام والسياسة والحياة الفكرية والآداب. والاسم الأصلي لكتابه المشار إليه هو (The Twilight of Common Dreams) [المترجم].

الأول للمواطنة الجمهورية الوحدوية - التي يشترك فيها جميع المواطنين في مجموعة حقوق المواطنة المشتركة نفسها - يمكن أن يُحدَّث لكي يتناول قضايا التنوع الثقافي العرقي، حتى لو كان ذلك النموذج قد تطور أصلا في سياق مجتمعات سياسية أكثر تجانسا»[5]. ولا يوجد أدنى أثر من «عدم الوضوح» في وجهة النظر هذه: فما يعنيه كيمليكا هو ببساطة أنه لا يتفق معها. وأنا أرى أنها واضحة، بل وصحيحة أيضا.

إن جوهر هذه الفكرة عن المواطنة، والتي ظهرت بالفعل في القرن التاسع عشر، هو أنه يجب أن يكون للمواطن وضع واحد فقط (فلا توجد منزلة اجتماعية ولا طبقات اجتماعية)، بحيث يتمتع الجميع بالحقوق القانونية والسياسية نفسها. ويجب أن تُمنح هذه الحقوق للمواطنين كأفراد، من دون أن تكون هناك حقوق خاصة (أو حالات من عدم الأهلية) يختص بها البعض دون غيرهم على أساس انتمائهم لإحدى الجماعات. وعلى مدى القرن التاسع عشر تعرضت أوجه القصور التي تشوب تلك الفكرة عن المساواة إلى هجوم شديد ومتزايد الحدة من جانب «الليبراليين الجُدد» والاشتراكيين. وكرد فعل لذلك الهجوم، وخاصة في هذا القرن، تمت إضافة عناصر اجتماعية واقتصادية لكي تُكمِّل مفهوم المواطنة الليبرالية. وحل مبدأ العمومية (*) (بمعنى الحقوق غير المشروطة والضمان الاجتماعي) محل قانون الفقراء القديم الذي كان يستهدف فقط الذين ليس لديهم أي نوع آخر من الدعم، وأصبح هناك مثل أعلى أكثر إيجابية، وهو «تكافؤ الفرص»، يكمل عملية إزالة القيود القانونية المفروضة على الترقي المهني.

وعلى الرغم من أنه لم يكن هناك قط إجماع تام على تلك الأفكار، وأن الممارسة العملية فشلت في تحقيق أهدافها (بدرجات متفاوتة) في دول غربية مختلفة، فإنني أظن أنه من العدل القول بأن فلاسفة السياسة

(*) مصطلح «العمومية / العالمية» (بالإنجليزية: Universalism) يشير إلى المفاهيم الدينية واللاهوتية والفلسفية التي تتسم بشمولية التطبيق أو شمولية القابلية للتطبيق (بمعنى «تنطبق على الجميع»). وهو مصطلح يُستخدم لتعريف مذاهب معينة تضع جميع الناس في الاعتبار. وسوف نستخدم كلمة «عمومي» كترجمة للصفة من هذا التعبير تجنبا للالتباس مع كلمة «عالمي» بمعنى «خاص بالعالم أجمع» [المترجم].

كانوا يعكسون مشاعر واسعة الانتشار عندما عبروا عن مثل تلك الأفكار في أعمالهم. ويمكننا بوضوح تام أن ننظر إلى كتاب جون راولز(*) «نظرية العدالة» نظرة تأملية على أنه أكبر تعبير عن فكرة عن المواطنة تلك في جميع جوانبها، بما في ذلك الافتراض، المتضمن في البداية، بوجود مجتمع قائم بالفعل يشكل أفراده دولة يكون للحكومة فيها السلطة في تحديد أمور، مثل طبيعة النظام الاقتصادي وتوزيع الثروات والدخل[6]. لقد عبر المبدأ الأول للعدالة، الذي تحدث عنه راولز، الذي كان ينادي بحقوق مدنية وسياسية متساوية، عن المثل الأعلى التقليدي للمواطنة الليبرالية، بينما اعترف مبدؤه الثاني بمتطلبات المواطنة الاجتماعية والاقتصادية. لقد أعلن الجزء الأول من المبدأ الثاني عن فكرة في منتهى القوة، وهي فكرة تكافؤ الفرص، أما الجزء الثاني، «مبدأ الاختلاف»، فقد جعل عدالة المؤسسات الاجتماعية والاقتصادية تعتمد على قدرتها على تحويل أكثر الجماعات الاجتماعية والاقتصادية فقرا في المجتمع إلى جماعة ثرية، تماما مثلما كان سيحدث في ظل أي مجموعة من الإجراءات المؤسسية.

لقد قال هيغل إن بومة منيرفا تحلق عندما يرخي الليل سدوله(**)، وتعد نظرية العدالة عند راولز أفضل مثال على ذلك. إذ إنه حتى في العام 1971، الذي نُشر فيه كتاب «نظرية العدالة»، كانت هناك بالفعل انتقادات شديدة (وخاصة بين أوساط «اليسار الجديد» والفلسفة النسوية) للطبيعة الفردية لفكرة المواطنة عند الليبراليين. كما كان هناك، حتى في ذلك الوقت، من يؤلفون كتبا عن «أزمة دولة الرفاهية»، وكان مؤلفو هذه الكتب من اليساريين أكثر منهم من اليمينيين. ومنذ ذلك الحين زادت الانتقادات الموجهة إلى النموذج الليبرالي واشتدت حدتها: فالمعتقد الواسع الانتشار هو أن هذا النموذج تشوبه عيوب نظرية فادحة. والأكثر انتشارا من ذلك

(*) جون راولز (1921 - 2002): فيلسوف أمريكي يعتبر من الشخصيات الرئيسية في فلسفة الأخلاق والفلسفة السياسية. كان يشغل كرسي الفلسفة في جامعة هارفارد. وأعظم ما كتب هو مؤلفه المهم «نظرية العدالة» (1971) والذي يعتبر الآن أحد النصوص الأساسية في الفلسفة السياسية [المترجم].

(**) يستخدم المؤلف عبارة هيغل الشهيرة هذه لتعني أن دور الفكر يأتي ثانيا لتأمل الأحداث وتقييمها والعمل على وضعها في إطارها النظري الصحيح، و«بومة منيرفا» تعني دور المفكر [المترجم].

هو الافتراض بأن التسوية الديموقراطية الاجتماعية الخاصة بمرحلة ما بعد الحرب، والتي كانت تمثلها ما يطلق عليها دولة الرفاهية، تعد تسوية غير مستدامة بسبب المنافسة الدولية، وحركة رؤوس الأموال، وعدم قدرة الدول على تنفيذ سياسات الاقتصاد الكلي التي يمكن الاعتماد عليها في توفير التوظيف الكامل، واختفاء الوظائف في مجال التصنيع بسبب التغيرات التكنولوجية، وهكذا دواليك. ولا شك في وجود قدر من الصحة في الادعاء الذي يقول إن قدرة الدولة القومية على جعل مخرجات السوق تتماشى مع أجندة سياسية تهدف إلى تحقيق المساواة أصبحت مقيدة أكثر مما كانت عليه في عهد الضوابط على النقد الأجنبي وحصص الواردات. بيد أن الاتساع الهائل في دائرة عدم المساواة في بريطانيا والولايات المتحدة في السنوات العشرين الأخيرة يعد بصفة عامة نتيجة للسياسات المضادة لمبدأ المساواة التي اتبعتها عن عمد حكومتا تاتشر وريغان، والتي واصلها خليفتاهما البارزان بلير وكلينتون (بل وبصورة مشددة في بعض الجوانب). وكان من الممكن أن تختلف هذه السياسات عما هي عليه الآن. ولو كان حدث ذلك. لكان الموقف الحالي فيما يتعلق بالجدل الدائر حول التعددية الثقافية سيختلف.

سوف أحاول في الفصل الختامي من هذا الكتاب إثبات أن سياسة التعددية الثقافية تُقوِّض سياسة إعادة التوزيع. وحتى ذلك الحين سأركز على الانتقادات الموجهة إلى النموذج الليبرالي باعتباره فهما خاطئا من الناحية النظرية. ولأنني أحد فلاسفة السياسة فسوف أركز جلّ اهتمامي على الأشكال التي ظهرت فيها هذه الفرضية في أعمال غيري من فلاسفة السياسة، ولكني على درجة كبيرة من اليقين بأن هذه الأفكار أيضا لها أصداء عالية خارج نطاق التخصص الأكاديمي الذي تنتمي إليه. أنا لا أقول إن أزمة المواطنة الليبرالية هي الموضوع الرئيسي للمحادثات في أي حانة عادية، غير أن من يقرأون «الملحق الأدبي لجريدة التايمز» ودورية «نيويورك لعرض الكُتب» أو بعض جرائد الرأي (على نطاق أيديولوجي واسع) سيجدون سيلا لا ينقطع من تلك الأفكار نفسها في أشكال مبسطة للعامة، ومن غير المتوقع ألا يكون لذلك أثر على مر السنين. وإني لأتمنى

أن يقرأ هذا الكتاب، علــى أي حال، بعضُ الذين اقتنعوا بتلك الادعاءات، لأن هدفي هو، بعبارات أشــمل، أن أقدم عقــارا مضادا لتلك الادعاءات. وكما سيتضح في الفصول التالية، لا أريد أن أقول إنه لا يوجد ما يمكن أن نتعلمه من نقاد المفهوم الليبرالي للمواطنة، ولكني سأحاول إثبات أنه مهما تكن صحة الاعتراضات، فمن الممكن تفنيدها عبر صياغتها على نحو أكثر دقة وتوضيح الافتراضات التي تســتند إليها. بيد أنه لا يمكن اســتيعاب معظم الانتقادات على هذا النحو، وأنا أرى أنه ينبغي نبذها.

2 - الهروب من التنوير

علــى الرغم من أن نبذ الأكاديميين لحركة التنوير قد يبدو غريبا، فإنه مــن الجدير بالملاحظة أن النقد اللاذع لحركة التنوير قد حظي بشــعبية متزايدة في الســنوات الأخيرة. ومن الشائع حاليا بين أوساط الأكاديميين الشــعبيين والصحافيــين المتطفلــين عليهم أن ما يطلقون عليه «مشــروع التنويــر» قد أصبــح عتيق الطــراز [7]. لكن الأفكار تختلــف عن تصميم الأزيــاء. حيث يرغــب الناس في أحدث الموضات أكثر من غيرها لســبب واحد فقط، وهو أنها أحدث موضة. ولا يوجد ســوى وجه شبه وحيد بين الأفــكار وأنماط الأزياء: ألا وهو أن الأنماط الجديدة من الأفكار تســاعد على بيع الكتب مثلما تساعد الموضات الحديثة في أكبر بيوت الأزياء على بيــع الملابس. بيد أنه في حالة الأفكار يمكن طرح ســؤال لا يبدو منطقيا في حالة الملابس: هل تُعد أحدث موضة صحيحة أم خاطئة؟ وأنا أرى أن الحركة المعادية للتنوير قد ضلت طريقها.

لقــد كانت مواقف اليســار واليمــين من التنوير خــلال معظم فترات القرنين التاســع عشــر والعشــرين تمثل العامل الرئيســي للانقسام بين الفريقــين في العديد مــن دول أوروبا الغربية، حيث اعتنق اليســار مبدأ عمومية التنوير، في حين أن «[نقاد] اليمين كانوا يرون أن [مبدأ العمومية] يقطع أوصال نســيج المجتمع من خلال اختزال العلاقات الاجتماعية إلى مجموعة من الحقوق المجردة المحايدة» [8]. أما الآن فنجد أن شكلا مختلفا من تلك الأزمة نفســها قد أصبح شــائعا بين من يرون أنهــم ينتمون إلى

اليسار؛ فهؤلاء «يتهمون حديث [التنوير] عن الحقوق العامة بأنه ظل يغفل حالات عدم المساواة في النوع والعرق والطبقة الاجتماعية»[9]، وهم يرون ضرورة استبدال فكرة المواطنة المتكافئة التي تتجسد في الحقوق المتكافئة بمجموعة من الحقوق المتمايزة استنادا إلى الثقافة.

أما النقد اليميني فيُعارض بشدة جميع الأفكار التي تمثل أساس الثورة الفرنسية وتجسدت فيها (إلى حد ما)؛ فعلى الرغم من عدم تجاهلنا للاختلافات بين بورك(*) ودي مايستر(**) وهيغل على سبيل المثال، فإنه يمكننا أن نتتبع في كتاباتهم آثار تيار فكري مضاد للتنوير يمثله في منتصف القرن العشرين في إنجلترا مايكل أوكيشوت(***) ويمثله في الولايات المتحدة عدد من الشخصيات المنفية من القارة الأوروبية والتي تُعد أكثر رجعية قلبا وقالبا. ولم يكن أي من هؤلاء ليقول إن التنوير قد بات عتيق الطراز لأن ذلك كان سيعني ضمنيا أن التنوير كان ملائما في عهد أسبق، وتلك الفكرة من شأنها أن تلقى إنكارا مماثلا من جانب أعداء التنوير المعاصرين (بطرق مختلفة) مثل اليسدير ماكنتاير وروجر إسكرتون(****) اللذين يريان أن فكرة التنوير هي فكرة خاطئة منذ البداية.

ولا يوجد بين مفكري اليمين المعارض للتنوير خط فكري موحد يهدف إلى إيجاد سياسات يمكن أن تجعل القانون يعترف بالاختلافات الثقافية. بيد أنه على الرغم من أن الثقافة التي نحن بصددها في حد ذاتها تُعارض التنوير معارضة جذرية، فإن ما تطالب به من معاملة خاصة عادة ما يحظى بقدر كبير من التعاطف؛ ففي الولايات المتحدة الأمريكية،

(*) إدموند بورك (1729 - 1797) فيلسوف وسياسي من أصول أيرلندية.. أصبح هذا المفكر الكاثوليكي الذي حارب من أجل سلطات البرلمان، نائبا من عام 1765 حتى 1794، انتقد في كتاباته مبادئ الثورة الفرنسية التي كانت، وفق رأيه، تحجب حقيقة أن الواجبات والضغوط ليست سوى المقابل لحقوق الإنسان [المترجم].

(**) جوزيف - ماري، كومت دي مايستر (1753 - 1821) محام ودبلوماسي وكاتب وفيلسوف فرنسي. كان واحدا من أبرز المدافعين عن نظرية السلطوية الهرمية في الفترة التي تلت الثورة الفرنسية (1789) مباشرة [المترجم].

(***) مايكل أوكيشوت (1901 - 1990) فيلسوف إنجليزي له كتابات في الفكر السياسي وفلسفة التاريخ والدين وعلم الجمال والقانون، ويعتبر واحدا من أكثر المفكرين المحافظين في القرن العشرين، على الرغم من أنه كان يوصف أيضا بأنه مفكر ليبرالي [المترجم].

(****) روجر إسكرتون: فيلسوف وكاتب ومؤلف موسيقي إنجليزي ولد عام 1944 وله إنتاج فكري متميز وثري ومنه كتاب «عن الصيد» [المترجم].

استفادت طائفة الأميش، ومثيلاتها من الجماعات المسيحية المحافظة مثل طائفة المنونايت(*)، من الدعم الاقتصادي والسياسي الذي يقدمه اليمين. (وسوف أقدم مناقشة وافية عن طائفة الأميش في الفصل الخامس). وتعد اليهودية الأرثوذكسية - إلى حد ما - رد فعل مضادا للحركات التي ظهرت في النصف الثاني من القرن التاسع عشر بهدف تحرير العقائد والممارسات اليهودية، وهي الحركات التي أدت إلى انفصال اليهودية المحافظة عن اليهودية الإصلاحية. (كانت الكنيسة الرومانية الكاثوليكية قد أعادت تعريف نفسها في الفترة نفسها على أنها تعارض الليبرالية عن وعي وإدراك). وبالتالي أصبحت مطالب اليهود الأرثوذكس بأن تكون لهم إعفاءات خاصة من القوانين المعمول بها تناسب أفكارهم المُمَيِّزة بخصوص المأكل والملبس وعدم العمل يوم السبت، تحظى بتعاطف هؤلاء الذين يستحسنون وجود قطاعات مناهضة لليبرالية تمثل أقرب شكل يمكن الوصول إليه من أشكال التدمير الكامل للمؤسسات الليبرالية.

لقد ألغت الثورة الفرنسية الامتيازات الخاصة التي كان يتمتع بها رجال الدين والنبلاء، كما ألغت الإجراءات الخاصة الكثيرة المتعلقة بالضرائب التي كانت البلدات والمدن تنتزعها بالقوة على مدى قرون لتوفير حل مؤقت للأزمات المالية التي كان الملك يتعرض لها. وفي مقابل تلك الاختلافات المعقدة التي أرست التقاليد أسسها، وضعت الثورة منظومة موحدة من القوانين والضرائب، كما وضعت الثورة بالمثل نظاما موحدا من الأوزان والمقاييس، وهو ما أدى إلى تسهيل التجارة بين المناطق المختلفة، وكذلك التغلب على مشكلة التلاعب بالمقاييس المحلية. وكانت الجهود السابقة التي بذلتها الدولة الفرنسية قبل ذلك لوضع مقاييس معيارية قد باءت بالفشل نظرا إلى غياب المواطنة المشتركة: «فمادامت كل طبقة اجتماعية لها قوانينها الخاصة بها، ومادامت الفئات المختلفة من الناس غير متساوية أمام القانون، فإنه يمكن - بناء على ذلك - ألا تكون لهم حقوق

(*) Mennonites: نسبة إلى منو سايمونز (1496 - 1561). هي إحدى جماعات الطائفة البروتستانتية التي نشأت في فريزلاند (هولندا) في القرن السادس عشر. وتتخذ طائفة المنونايت مبادئ شبيهة بمبادئ طائفة مجددي المعمورية (Anabaptists) من حيث معارضتها لتعميد الرضع، القسم، الخدمة العسكرية، واتخاذ الوظائف المدنية [المحررة].

متساوية فيما يتعلق بالمقاييس». وهكذا «كانت عملية تبسيط المقاييس... تعتمد على عملية تبسيط أخرى ثورية وسياسية في العهد الحديث تتمثل في مفهوم المواطنة الموحدة والمتجانسة» والذي «يمكن القول إنه يعود إلى عصر التنوير ويظهر بصورة جلية في كتابات مؤلفي الموسوعات»[10]. وبتلك الروح نفسها أطاحت الثورة بذلك الخليط التاريخي من الولايات القضائية، وأحلت محلها تلك الشبكة الموحدة من الإدارات التي لا تزال موجودة حتى الآن من دون تغيير يذكر.

كان نقاد الثورة المتحفظون يرون أن جميع تلك الأمثلة من المبررات الإدارية كريهة لأنها تمثل تعبيرا خارجيا عن روح التنوير. ولا يوجد لدى ورثتهم المعاصرين أي اعتراض مبدئي على إقرار مجموعة ضخمة من الإجراءات غير المعيارية والحالات الخاصة بغرض استيعاب الأقليات الثقافية، وفق ما يدعو إليه أنصار التعددية الثقافية، لأنهم يدركون جيدا أن تماثُل المعاملة هو عدو الامتياز. بل إن بعض أنصار التعددية الثقافية يشاركون مفكري الحركة المضادة للتنوير في تحمسهم للأنماط السياسية التي تنتمي إلى ما قبل الحداثة. وهكذا نجد أن جيمس تُولي يتحدث في كتابه «التعددية غريبة الأطوار» عن «اللغة الحديثة الظافرة للوحدة الدستورية» باعتبارها تُجسد «خطأ» يتمثل في أنها «تعمل على استثناء أو استيعاب التنوع الثقافي»[11].

ويعد الكثير مما ذكره تُولي عن «النظام الدستوري الحديث» محاكاة ساخرة. بيد أنه يظل بالإمكان تعريفه في ضوء «المقابلة بين النظام الدستوري الحديث والأخطاء التي كانت تشوب الدساتير القديمة»[12]. إذ إن «نموذج الدستور القديم يمثل خليطا متنافرا من الاختصاصات القانونية والسياسية، لأنه يدمج أعرافا محلية متنوعة»، أما الدستور الحديث فهو دستور «موحد من الناحيتين القانونية والسياسية، فهو دستور يكون الناس أمامه سواسية، ويعاملهم معاملة متماثلة وليس معاملة عادلة»[13]. وما يعطي الجملة السابقة حسا بلاغيا هو بالطبع الافتراض المسبق بأن هناك تناقضا بين المعاملة المتماثلة والمعاملة العادلة. وهذا الافتراض هو افتراض جوهري بالنسبة إلى التعددية الثقافية، وأحد أهم أهدافي في

هـــذا الكتاب هو الطعن في صحة هذا الافتراض، ذلك أن أنصار التعددية الثقافية يؤيدون إعادة اســتخدام مجموعة ضخمة من الأوضاع القانونية الخاصـــة بدلا من الوضع القانوني الواحد الخاص بالمواطنة الموحدة الذي يعـد إنجازا يعود إلى عصر التنوير، وهم بذلــك يبدون قدرا ملحوظا من عدم الاكتراث بالجرائم والمظالم التي ارتكبها [نظام الحكم القديم]، والتي دفعت مؤلفي الموسوعات وحلفاءهم إلى مهاجمته. إن الأمر لا يشبه إعادة اختراع العجلة بقدر ما يشــبه نسيان ســبب اختراع العجلة وتأييد إعادة استخدام المزلجة.

ونجد من نواح أخرى أيضا أن اللغة المنمقة والرنانة المناهضة لليبرالية التي يســتخدمها أنصار التعددية الثقافية ليســت ثقيلة على قلب اليمين الرجعي. وهكذا نجد أن مؤيدي «سياســة الاختــلاف» ينددون كعادتهم بـ «العمومية المجردة» التي ينسبونها إلى الليبرالية. وخير مثال على ذلك هو آيريس يونغ(*) التي سأعود إليها كثيرا في هذا الكتاب [14]. ويخرج تولي، استنادا إلى حجج مشابهة (كما ســنرى في الفصل السابع)، باستنتاجات قوية مناهضة لمبدأ العمومية من خلال مجاز ممتد يتم فيه تمثيل الجماعات الثقافيــة المختلفة بأنواع مختلفة من الحيوانات. ويقال إن أنصار التعددية الثقافيــة ينظرون إلى الجماعــات العرقية على أنهــا «جماعات واضحة المعالم شبه بيولوجية لـ «ثقافة مجسدة» [15]. وبالطريقة نفسها، كما اقترح البعــض، «يبدو أن منطــق اقتراح يونغ الخاص بتمثيــل الجماعات يحتاج إلى تصور أساســي وطبيعــي للجماعات على أنها متجانســة داخليا ولها حــدود واضحة، وفرديــة، وتحتفظ بمصالح معينة ثابتة» [16]. ويتماشــى ذلــك كله بإحكام مع مبدأ الجوهرية الخاص بالتيار المضاد للتنوير، والذي تلخصه ملاحظة دي مايستر الشهيرة بأنه رأي فرنسيين وإيطاليين وروس، وهكذا دواليك ، بيد أنه «بالنســبة إلى الإنسان فإنني أعلن أنني لم أقابله فــي حياتي قــط، وإذا كان موجودا فأنا لا أعرفه» [17]. لقد أخذ اليســار

(*) آيريس ماريون يونغ (1949 - 2006) من أعلام الفلسفة السياسية المعاصرة. عملت أستاذا للعلوم السياســية بجامعة شــيكاغو. ويرى زملاؤها أنها كانت واحدة من أهم فلاسفة السياسة في الربع الأخير من القرن العشــرين. تركزت كتابتها حول النظرية السياســية والحركة النسوية وتحليل السياسة العامة [المترجم].

الجديد من الحركة الرومانسية الألمانية فكرة أن كل جماعة عرقية يمكنها أن تزدهـــر فقـــط من خلال الحفاظ على وحدة ثقافتهـــا المميزة، «أما في ســـبعينيات وثمانينيات القرن التاسع عشر فقد قام اليمين الجديد بإعادة صياغـــة الأفكار التاريخية الخاصة بالاختـــلاف العرقي والترتيب الهرمي عبر خطاب ثقافـــي» [18]. وبالتالي أعيدت صياغـــة الفكرة التي تقول إن الجماعـــات يجب أن تحافظ على نقائها العرقي، وتحولت إلى ادعاء مفاده أن كل جماعة يجب أن تحافظ على وحدتها الثقافية [19].

إن العدد الهائل من المصالح الخاصـــة التي تدعمها التعددية الثقافية يؤدي أيضا إلى سياســـة «فرق تســـد» التي لا يمكن أن يستفيد منها سوى هؤلاء الذين يســـتفيدون أشد الاستفادة من الوضع الراهن. فليست هناك طريقة للتخلص من كابوس العمل السياسي الموحد، الذي تقوم به الجماعات المحرومة اقتصاديا والتي يمكن أن تقدم مطالب مشتركة، أفضل من جعل جماعـــات مختلفة من الفقراء تدخل في مواجهة بعضها مع بعض. كما أن عملية صرف الانتباه عن الظروف الســـيئة التـــي يعاني منها الجميع مثل البطالة والفقر والإســـكان منخفض الجودة والخدمـــات العامة المنقوصة تســـتهدف، على المدى الطويل، القضاء على المســـاواة. ومن ثم فإن هناك ترحيبا بكل ما يؤكد خصوصية مشـــاكل كل جماعة على حســـاب التركيز على المشـــكلات التي تشـــترك فيها تلك الجماعة مع الآخرين. وإذا تبدد الجهد السياســـي في الدعوة إلى امتيـــازات خاصة لكل مجموعة والدفاع عن تلك الامتيازات سنفتقد ذلك الجهد في عملية التعبئة التي تستند إلى مصالح مشتركة أكثر شمولية.

أنا لـــن أخاطب بعد الآن في هـــذا الكتاب أولئك الذيـــن ينبع دعمهم لأجنـــدة التعددية الثقافية من الطريقة التي تتحـــول بها تلك الأجندة إلى الحفاظ على الهرميـــة الاجتماعية، بل وتعميقها. بل اســـتهدف بالأحرى أنصار التعددية الثقافية الذين يســـعدهم تبني شعارات الثورة الفرنسية: الحرية، المســـاواة، والإخاء (بالمعنى غير المتحيز للنوع). إن ما يوحد هؤلاء هو الادعاء بأنه تحت ظروف عدم التجانس الثقافي المعاصر تفشل المبادئ الليبراليـــة «التقليديـــة» أو «التي تتعامى عـــن الاختلافات» في تحقيق أي

من الحرية أو المساواة: ويقولون إن اعتناق مبادئ «سياسة الاختلاف» هو السبيل الوحيد الذي يمكن أن نأمل من خلاله تحقيق الحرية والمساواة الحقيقيتين. وسوف أعارض ذلك الرأي وأقول بأن السياسات التي يتبعها أنصار التعددية الثقافية ليست - بصفة عامة - بالجودة التي تسمح لها بتعزيز قيم الحرية والمساواة، وأن تنفيذ مثل تلك السياسات عادة ما يمثل تراجعا عن كل منهما. وحتى عندما تكون هناك أسباب تُبرر وضع حقوق تعترف باختلاف الجماعات وتستند إلى العضوية في الجماعات الثقافية، فإن هذه الحقوق لا تتضمن تعزيز الحريات المتساوية، بل إن ذلك يمثل انحرافا عن الحريات المتساوية التي يمكن تقديم الدعم لها عمليا.

كيف يمكن أن تكون هناك علاقة بين ذلك كله والتنوير؟ لقد سبق أن اقتبست من جيمس شميدت قوله بأن «النقاد من اليسار قد اتهموا حديث التنوير عن الحقوق العامة بأنه ظل يغفل حالات عدم المساواة في النوع والعرق والطبقة الاجتماعية». وعلى الرغم من صحة هذه العبارة فإنها تفتح الباب لمجموعة من ردود الأفعال المحتملة ضد العيوب المفترضة للتنوير. وأحد تلك الردود هو ما قدمته أنا بالفعل: وهو أن حقوق المواطنين العامة المدنية والسياسية التي تصورتها الثورتان الفرنسية والأميركية (وإن لم يكن هناك أدنى مثال عملي على تلك الحقوق) كانت غير كافية بكل تأكيد ولابد من استكمالها بحقوق اقتصادية واجتماعية عمومية. وأنا أرى أن هذا الاتجاه الفكري الذي لا ينتقد بشدة الحقوق العامة المدنية والسياسية، بل يهدف إلى استخدامها كأساس له يعد تطورا لا يخرج أبدا عن عباءة التنوير.

وهناك رد فعل ثانٍ لا يخالف رد الفعل الأول في معظمه بل يضيف إليه، وهو أنه يمكن تأييد إجراءات جماعية معينة، مثل «التحرك الإيجابي» فيما يتعلق بالوظائف أو التمويل الخاص للتعليم، وذلك لمساعدة الجماعات التي يعاني أفرادها من الحرمان المنظم من المميزات. ومادام يتم تعريف «الحرمان» في ضوء العمومية - بأنه نقص الأشياء (الموارد والفرص) التي نتفق عامة على أن امتلاكها يجلب الفائدة - فإن هذا أيضا طريقة محتملة لإدراك قيم التنوير. غير أن ذلك لا يعني أن البرامج التي تقوم

على وجود الجماعات تعد فكرة جيدة تحت أي ظرف من الظروف، بل إن المقصود ببساطة هو أن القضية لن تُحسم بأن نقول إن أيا من تلك البرامج تعد مناقضة للمبادئ الليبرالية الأساسية. وبالتالي علينا تعديل القول بأن الليبرالية التقليدية أو «المتعامية عن الاختلافات» لا يمكنها السماح بأي انحراف عن الحقوق العامة، حيث يمكن أن توجد حالات يكون فيها أحد أنظمة الحقوق الخاصة بالمحرومين والتي تقوم على وجود الجماعات طريقة للمساعدة في الوفاء بالمطالب الليبرالية المساواتية من أنه يجب ألا يحصل البشر على مصادر وفرص أقل من غيرهم مادامت هذه الحالة من عدم المساواة نتجت بسبب ظروف ليسوا هم المسؤولين عن حدوثها. بيد أنه يمكن تبرير المعاملة الخاصة التي يتلقاها أفراد الجماعات المحرومة ما استمرت حالة عدم المساواة، ولذلك يمكن القول إن الهدف من المعاملة الخاصة لأفراد الجماعات المحرومة هو جعل تلك الجماعات في غير حاجة إلى تلك المعاملة الخاصة بأسرع ما يمكن (وسوف أعود إلى تلك النقطة في الفصل الرابع).

ومن المفيد المقابلة بين ذلك وبين الحجة التي يسوقها أنصار التعددية الثقافية لمنح حقوق خاصة للجماعات التي يتم تعريفها وفقا لسماتها الثقافية المميِّزة. ويرى مؤيدو منح هذه الحقوق الخاصة أنه ستكون هناك حاجة إلى تلك الحقوق على الدوام، أو مادامت الجماعة محافظة على تميزها الثقافي. بيد أنه إذا لم تعد الجماعة في حاجة إلى المعاملة الخاصة فإن ذلك لا يدعو إلى الاحتفال، حيث إن ذلك يوحي بأن الدعم المقدم للثقافة الخاصة بتلك الجماعة لم يكن كافيا لمنع أفرادها من الاندماج في ثقافة جماعة أخرى أكبر منها وأكثر قوة.

ويمكن القول إن هذه الحجة البارزة التي تؤيد حقوق الجماعات تُمثل رد فعل ثالثا للعيوب المدركة في نموذج الليبرالية الأصلي «للتنوير»، وهو على عكس رد الفعل الثاني لا يُعلِّق القضية على نقص الموارد أو الفرص. إذ إنه من الممكن فعلا أن يعاني أفراد ثقافة الأقلية من ندرة الموارد أو الفرص، لكن الحجة التي تؤيد منحهم حقوقا بناء على ثقافتهم لا تعتمد على هذا الوضع. بل إن الحجة هي أنه، حتى مع تساوي الموارد والفرص، يكون لأفراد الجماعة

الحق في الحصـــول على حقوق خاصة إذا كانت ثقافتهم المميِّزة تضعهم في وضع يجعلهم أقل من غيرهم في الاســـتفادة من ممارسة الحقوق التي توفر لهم الموارد والفرص القياســـية. وسوف يكون هذا الموقف هو شغلي الشاغل بصور مختلفة على مدى أجزاء كبيرة من هذا الكتاب، وسوف أضطر، بطبيعة الحال، إلى استغلال بعض الوقت في مناقشة رد فعل رابع تجاه الرأي القائل بـــأن «حديث التنوير عن الحقوق العامة ظل يغفل حالات عدم المســـاواة في النوع والعرق والطبقة الاجتماعية». وهذا هو رد الفعل الذي يظهر في أفضل صوره في الشـــكل الذي أعطاه له ماركس، والذي أصبح مؤثرا تأثيرا هائلا في القرن العشـــرين. وعلـــى الرغم من الاختلاف القائم بـــين ردود الأفعال الثلاثة التي تناولناها حتى الآن، فإنها تشـــترك في شـــيء جوهري ألا وهو: فكرة أن الحقوق مهمة، وهو ما نفاه ماركس.

لقد ذكرت في موضع سابق أن ماركس كان يمثل الجناح اليساري للتنوير. وهذا صحيح من جانبين، أولهما أن ماركس لم ينبذ شـــعار «الحرية، المساواة، الإخاء» بل على العكس لقد قال إنه ينظر إليه نظرة أكثر جدية ممن ابتدعوه؛ وثانيهمـــا أن ماركس كان يؤمن بالعمومية مثل أي من الشـــخصيات المرتبطة بالتنوير، فقد كان مقتنعا تماما مثل كوندورسيه بأن كل المجتمعات سوف تمر بنفس المراحل وتنتهي إلى المصير نفســـه، غير أن تصور ماركس لتلك المراحل والمصير كان يختلف عن تصور كوندورسيه لها، كما أنه كان يرى أن تلك العملية تعتمد على أربع قوى [20]. أما الشـــيء الذي كان يميز ماركس فهو موقفه من الحقوق المدنية والسياسة، فلم يكن قانعا بالإشارة إلى أوجه القصور في تلك الحقوق في مواجهة حالات شديدة من عدم المساواة الاقتصادية، بل إنه اتهم تلك الحقوق بأنها تُناســـب فقط «الإنســـان الأنانـــي» [21]. ولم يكن الحل هو إيجاد حقوق أخرى تكمل تلك الحقوق العامة بل كان هو إلغاء الحقوق تماما. وفي مجتمع المستقبل سوف يؤدي التضامن الاجتماعي والتعاون التلقائي إلى انتفاء الحاجة إلى «الحقوق البرجوازية».

ليس الضروري أن نلقي اللوم على ماركس في أي جريمة ضد الإنسانية ارتكبها لينين وســـتالين وماو، حتى نـــدرك أن موقفه الذي يزدري الحقوق الليبرالية القياسـية كان يمثل أســـاســـا أيديولوجيا للانتهاكات الوحشـــية

التـــي ارتُكبت في حق المنظومة القانونية من جانب أنظمة الحكم التي كان يرأســـها هؤلاء وأنظمة حكم أخرى تشكلت على غرار أنظمتهم. وحتى في ظروف الرأســـمالية غير الناضجة وغير المقيدة لاتزال الحرية المتســـاوية للجميـــع في إبرام العقود تضع العامل الـــكادح في وضع مختلف عن عبد الأرض (القـــن) أو العبد أو العامـــل الذي يعمل في ظل الاقتصاد المخطط على النمط السوفييتي. (كان المدافعون عن العبودية في الجنوب الأميركي مولعين بفكرة أن العبيد يكســـبون أكثر من العمال القادمين من الشـــمال، غير أن ذلك لم يقنع عمال الشـــمال بالمطالبة بتوســـيع نطـــاق العبودية). ويمكن التغلب على عيوب سوق العمل الرأسمالي البدائي على نحو أفضل مـــن خلال إضافة حقوق أخرى إلى حق العقـــد: مثل وضع تدابير صحية وإجراءات للأمان وحد أقصى لساعات العمل والحماية من التسريح والحق في تشكيل نقابات عمالية والحق في الحصول على دخل خارج سوق العمل الـــخ. وبالمثل فإن منظومـــة القواعد القانونية التـــي تعطي الجميع حقوقا متساوية بصفة رسمية تحتاج إلى ما يكملها من توفير المساعدة القانونية، ولكـــن حتى من دون تلك المســـاعدة يكون هذا النظـــام مفضلا على نظام اجتماعـــي تتمتع فيه الفئات المختلفة مـــن الناس بحقوق متفاوتة، أو نظام على النمط الســـوفييتي يحُث القضاة على تجاهل الإجراءات القانونية من أجل اتباع ما يُعَد أهدافا حكومية شاملة.

إن العاطفيين من اليمين واليســـار يتّحِدون في إدانتهم للحقوق الليبرالية، إذ يتبنـــى اليمينيون رؤية عن مجتمع (يدعـــي الكثيرون أنهم يؤمنون بأنه كان موجـــودا في مـــكان في الماضي) يعرف فيه كل شـــخص مكانـــه، حيث كانت الطبقـــات المختلفة - يدفعها من جانـــب مبدأ كرم الأصل ومن الجانب الآخر الامتنان والإذعان - تشكل وحدة عضوية من شأنها أن تعرض سلامتها للدمار من خلال مزاعم الحقوق الفردية حادة النبرة. وقد رأينا أن الصيغة اليسارية - كمـــا في حالة ماركس - تقدم الفكرة نفســـها فـــي جوهرها ولكن مع لفتة مســـاواتية. ويرى لذوي النزعة العاطفية بكل أشكالها أن العائلة التي «تعيش فـــي عالم لا قلب له» هي نمـــوذج تكون فيه الحقوق في غير مكانها الطبيعي. وفي الصيغة اليمينية، نجد أن الزوجة تطيع زوجها والأطفال بدورهم يطيعون

والديهم، وتتجنب العائلة النزاع من خلال التقيد بأدوار محددة تحديدا دقيقا. وفي الصيغة اليسارية، نجد أن الروابط بين الأنداد تجعل عملية الاحتكام إلى الحقــوق غير ضرورية، بل إن وجود إمكانيــة للاحتكام إلى الحقوق تقلل من جودة تلك العلاقة، ولن يكون من العدل أن نُعرِّف الليبرالي العفوي (في مقابل الليبرالي المفكر) بأنه شــخص يشعر برغبة في التقيؤ عندما يجد نفسه أمام تلك الفكرة في أي من شكليها اليميني أو اليساري.

لكــن ما علاقة كل ذلــك بالتعددية الثقافية؟ الإجابــة - كما يثبت لنا فــي النهاية - هــي أن هناك علاقة قوية بينهما، حيــث إن هناك عنصراً مهمــا في المدرســة الفكرية التي تناصر «سياســة الاختــلاف» يقلل من أهمية الحقوق القانونية ويشدد بدلا من ذلك على ضرورة إحداث التغيير الثقافي. وســوف نرى في الفصل السابع على سبيل المثال كيف أن آيريس يونغ تصرف النظر عن الحقوق المتســاوية للواطيين والسحاقيات (بما في ذلك اتخاذ تدابير شــاملة ضد التمييز في ســوق العمل، وســوق الإســكان... إلخ) باعتبارهــا «مجرد حقوق مدنية»، فنجد أن يونغ تريــد، بدلا من التركيز على الحقوق القانونية، التركيز على الحاجة إلى تأكيد شــعبي على قيمة نمط الحياة الخاص باللواطيين أو السحاقيات. وتتضح النغمة المعادية لليبرالية في هذا المنهج في الاستحســان الذي أبدته يونغ «للجهد المســتمر [الذي تبذله الحركات اليســارية الجديدة] لتسييس قطاعات عريضة من الحياة المؤسســية والاجتماعية والثقافية»[22]. ولكي لا يســاورنا أي شــك فإن «السياسة بهذا المعنى تتعلق بكل جوانب التنظيم المؤسسي، والتحرك العام، والممارســات والعادات الاجتماعية، والمعاني الثقافية مادام هناك احتمال أن تخضــع تلك الجوانب للتقييم الجماعي وعملية صنع القرار»[23]. وإني لأتســاءل عما إذا كانت يونغ قد قرأت من قبل رواية «الخطاب القرمزي»(*) أو روايــة «البجعات البريــات»(**) وهي الأقرب إلى عصرنا؟[24] ربما

(*) «Thescarlet Letter» روايــة رمزية ناجحــة كتبها ناتانيال هوثورن (1840 - 1864) وهي تحكي عن مأساة امرأة نبذها مجتمعها لأنها ارتكبت خطيئة الزنا [المترجم].

(**) Wild Swans رواية للكاتبة الصينية يونغ تشانغ، وهي تحكي السيرة الذاتية لثلاثة أجيال نســائية من عائلتها؛ جدتها وأمها والمؤلفة ذاتها. والرواية تتعرض لمظاهر المعاناة التي تقاســيها المرأة لتنجز نجاحا في الحياة. وهي من أنجح الروايات وأكثرها مبيعا في القرن العشرين. وكلتا الروايتين تشتملان على دعوة إلى الثورة الثقافية [المترجم].

تكون قد قرأت هاتين الروايتين وأعجبها ما قرأته، فهي تتحدث - من دون أدنى أثر للسخرية - عن الحاجة إلى «ثورة ثقافية»، كما أن وصفها لعملية «تسييس العادات والمشاعر والتعبيرات عن الخيال والرغبة والتي يمكن أن تحُث على الثورة الثقافية» يذكرنا على نحو مخيف برواية «ألف وتسعمائة وأربعة وثمانون»[25].

لقد تقبلت حتى الآن دون اعتراض ذلك الافتراض الشائع بين أوساط نقاد حركة التنوير بأنه كان هناك «مشروع تنوير» وحيد يمكن وصفه باستخدام القليل من الملاحظات العابرة حول «العقل» وهكذا دواليك. والحقيقة هي أن هذا الافتراض لا أساس له من الصحة.

يبقى «مشروع التنوير» فكرة غير واضحة المعالم بدرجة لا تسمح لها بأن تكون موضع ولاء أو إدانة، وما نحتاج إليه بدلا من ذلك هو عملية تقييم دقيقة لتلك الضروب المختلفة من الالتزامات والنوايا - غير القابلة للتوفيق في مجملها - التي تم جمعها معا بإهمال تحت عنوان «مشروع التنوير». إلا أن القيام بدراسة نقدية لهذه الادعاءات المختلفة يعني قبول مهمة يمكن أن توصف بحق بأنها «مشروع التنوير». وعلى الرغم من ذلك فإننا نكون منطقيين تماما عندما نقول إنه كانت هناك بعض الأشياء التي كانت حركة التنوير تعارضها، وبالتالي يمكن تعريف التنوير تعريفا سلبيا حتى لو لم يكن من غير المنطقي الحديث عن وجود «مشروع تنوير» من نوع إيجابي[26].

وهكذا فإن المسارات المختلفة للتنوير كان يمكن أن تعطينا إجابات مختلفة إلى حد ما عن كيفية تبرير وجود المؤسسات، غير أن هناك اتفاقا واسع النطاق على أن المؤسسات كانت تحتاج إلى مبرر لوجودها، وأن الأسباب التي يتم إيرادها لتأييد وجود مؤسسة ما لا بد أن توضح فضائل تلك المؤسسة بعبارات العامة - كأن تقول مثلا إنها قامت بخدمة المصلحة العامة، وإنها كانت عادلة... إلخ. ويمكننا على هذا الأساس أن نتناقش حول ماهية نظام الضرائب الملائم، لكن ذلك سيكون أساسا مشتركا لمعاملة الأشخاص الذين تُحدد أوضاعهم بأنها متطابقة على خلفية المعايير ذات الصلة - مثل نفس الدخل ونفس الملكية ونفس العدد من الأطفال... إلخ

– بالطريقة نفسـها داخل أي نظام سياسـي. أما الفكـرة التي تقول بأنه كان يوجد «مشـروع تنوير» يفترض اسـتنتاج كل شيء استنتاجا نظريا من حاجـات «العقـل» الضرورية فهي محض خيال من صنـع النقاد. بيد أنه يمكن وصف وحدة المعاملـة – وفقا للمعايير المفهومة – بطريقة صحيحة علـى أنها مطلب من مطالب العقل، حيث يجـوز القول بأنه مما لا يتقبله العقـل وفقـا لهذا المعنى (كمـا كانت الحال في نظام الحكـم القديم) أن يتحمل الأشـخاص، الذين تُحدد أوضاعهم بأنها متطابقة باسـتخدام أي معيار يمكـن تصوره، ويمكن الدفاع عنه منطقيـا، أعباء ضريبية مختلفة اعتمادا على مهـارة مواطني البلدة في التفاوض وعدم كفاءة ممثلي الملك أو يأسـهم عندما وافقوا – ربما قبل ذلك بقرون – على تخفيض دائم في ضرائـب البلدة فـي مقابل زيادة قصيرة الأمد فـي الضرائب التي تدخل الخزانة العامة. والمقابلة هنا ليست مع المعاملة الموحدة، بمعنى أن الجميع يدفعون القدر نفسه من الضرائب، بل مع المعاملة الموحدة بمعنى أن الجميع يواجهون نظام الضرائب نفسـه. ويعتمد قـدر كبير من الكلمات البلاغية الرنانـة المعادية لحركة التنوير على الخلـط المنظم بين هذين المعنيين من المعاملة الموحدة.

وعندما ننتقل من وصف سـلبي لحركة التنوير إلى آخر إيجابي، تكون الانتقادات التي ذكرها شـميدت صحيحة عن آخرهـا، إذ إن أي محاولة لاختصـار حركة التنوير في «مشـروع تنوير» وحيد لا بد أن تنتقي جوانب ظهرت في بعض البلدان – وخرج بها بعض المفكرين – على حساب جوانب أخرى. لكن من حسن الحظ أن ما أود الدفاع عنه في هذا الكتاب يختلف بشكل واضح عما يدعوه نقاد التنوير «مشروع التنوير». وهكذا كلما أرادوا ذكر اسـم يمثل ما يعتبرونه خطأ في «مشـروع التنوير»، فإن الاسم الذي يتبـادر له دائما هو اسـم جون راولز، وتحديدا راولـز كما ظهر في كتابه «نظرية العدالة»، ذلك أن الليبرالية المسـاواتية، التي سوف أعرض لها في هذا الكتاب، تتأثر بنظرية العدالة التي وضعها راولز وتتعلق بها، على الأقل وفقا لتفسيري الخاص لها. وإذا كان راولز يعد مثالا على الحالة المعاصرة «لمشـروع التنوير»، فإن هذا الكتاب يُعـد دفاعا عن تلك الحالة [27]. وإني

أدعو القارئ الذي يتوق إلى قراءة شرح للأسس التي تستند إليها العمومية الليبرالية إلى الذهاب إلى القسم الخامس من الفصل السابع، أما هؤلاء الذين لديهم الاستعداد لوضع ثقتهم بي فأنا أتعهد بأن أقوم - بين دفتي هذا الكتاب - بتوضيح نظرية الليبرالية المساواتية توضيحا مفصلا عند الحاجة إليها لشرح أوجه اعتراضي على التعددية الثقافية.

3 - عرض موجز

ينقسم الكتاب إلى ثلاثة أجزاء، حيث يلي هذا الفصل الافتتاحي بقية الجزء الأول والتي تتكون من تحليل نقدي للادعاء - الذي يُطرح بشكل متكرر - بأن السياسات العامة التي يدعمها أنصار «سياسة الاختلاف» يمكن تبريرها من خلال الاحتكام إلى قيمة المساواة في المعاملة؛ فإذا كانت السياسة العامة تُعامل الناس معاملة مختلفة نتيجة لمعتقداتهم وممارساتهم الثقافية المختلفة - وفقا لذلك الرأي - فإنها بهذا تعاملهم معاملة متماثلة بالفعل. ويقال إنه لكي نُدرك ذلك فإننا نحتاج إلى أن نفهم ما تنطوي عليه المساواة في المعاملة على نحو أكثر تعمقا من ذلك الفهم الذي يُعد الأساس لليبرالية «التي تتعامى عن الاختلافات» والتي ترى أن الناس يتلقون معاملة متماثلة عندما يتم التعامل معهم بالطريقة نفسها.

وهناك نوعان للسياسات العامة التي ندافع عنها بهذا المعنى: سياسات سلبية وأخرى إيجابية، والسياسات السلبية هي تلك السياسات التي تقدم استثناءات فردية من القوانين المطبقة عموما استنادا إلى الممارسات الثقافية أو (في أغلب الأحيان) إلى المعتقدات الدينية، ومن الأمثلة المألوفة لذلك الاستثناء الممنوح لأفراد طائفة السيخ - الذين يرتدون العمامة - في الكثير من الولايات القضائية، حيث يتم استثناؤهم من ارتداء الخوذة الواقية عند ركوب الدراجة البخارية. وسوف يكون موضوع الفصل الثاني الحجة التي ترى أن الاستثناءات من هذا النوع تُعد مطلبا لأحد التصورات المعقدة عن المساواة في المعاملة. ثم يتناول الفصل الثالث الحجة المقابلة التي تقول إن الانحرافات الإيجابية عن المساواة الشكلية في المعاملة هي انحرافات ضرورية لتحقيق المساواة في المعاملة بالمعنى الأرفع للكلمة.

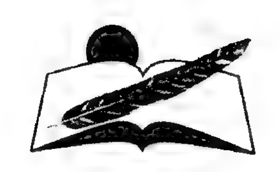
وأنا أميّز السياسات العامة الإيجابية عن السلبية على النحو التالي: إن السياسات السلبية تقوم فقط بتخفيف العبء الذي يمثله قانون ما، أما السياسات الإيجابية فتمنح لبعض الأفراد (استنادا إلى انتمائهم إلى إحدى الجماعات الثقافية) امتيازات لا تتاح لغيرهم، ومن الأمثلة على ذلك سياسة حجز نسبة معينة من الأماكن في المدارس المهنية أو في مهن معينة لأفراد من جماعات تُحدد (أو يقال إنه يتم تحديدها) في ضوء ثقافتهم المميزة.

وفي الجزء الثاني تتحول بؤرة اهتمام البحث من الأفراد إلى الجماعات. والرأي الذي سأناقشه في ذلك الجزء هو أن مبادئ الليبرالية المساواتية - ما لم تُعدل بالطرق التي اقترحها أنصار «سياسة الاختلاف» - يُحتمل أن تؤدي إلى تدمير استقلالية المجتمعات المحلية والتجمعات التي تحمل لواء ثقافات الأقليات، فمادامت هذه المبادئ لا تفرض قيودا مماثلة على الجمعيات والجماعات التي تمثل التيار السائد في المجتمع، فسوف يكون لها تأثير غير عادل في الأقليات الثقافية، وبالتالي تفشل مرة أخرى في اختبار فرض المساواة الحقيقية في المعاملة. وسوف أقدم في الفصل الرابع شرحا لهذا الادعاء، ثم أحاول وضع نظرية مترابطة عن حقوق الجماعات وفقا للرؤية الليبرالية المساواتية. وأطبق في الفصلين الآخرين من الجزء الثاني هذه النظرية على موضوعين مهمين، وهما الدين في الفصل الخامس والتعليم في الفصل السادس.

ويطرح الجزء الثالث الذي يضم الفصلين السابع والثامن بعض التساؤلات حول الأهمية الأوسع للتعددية الثقافية؛ ويتلخص جوهر الفصل السابع في أن كثيرا من المبادرات التي تستخدم «الثقافة» كمبرر للأفعال والممارسات تكون منطقية فقط مادامت تستند إلى الافتراض الذي مفاده أن مبدأ عمومية الأخلاق باطل. وبعض الذين يحتكمون إلى «الثقافة» للتبرير يعترفون بذلك، بينما لا يعترف به آخرون. وأيا كان الأمر، فأن أدعي في ذلك الفصل أن مبدأ عمومية الأخلاق صحيح، ومن ثم لا توجد سوى سياقات معينة ومحدودة جدا (يمكن تحديد المعايير الخاصة بها بمنتهى الدقة) يمكن فيها لعبارة «هذه هي الطريقة التي نفعل بها الأشياء

هنا» أن تكون مبررا للاستمرار في القيام بالشيء موضوع النقاش. (غير أن ذلك لا يعني بطبيعة الحال أنه لا يمكن أن يكون هناك كثير من الأسباب الوجيهة التي تجعلنا نستمر في استخدام طرقنا المألوفة، بيد أن مجرد القول إن هذه «هي عادتنا» ليس أحد تلك الأسباب). وفي نهاية الكتاب يتناول الفصل الثامن سياسة التعددية الثقافية. وهناك طرحان رئيسيان، أحدهما هو أن حجم النجاح الذي حققه أنصار التعددية الثقافية في جعل الآخرين يتبنون سياساتهم لا يُعد إطراء على آليات عمل المؤسسات الديموقراطية الليبرالية. أما الطرح الآخر فهو أن سياسات الخصوصية تلك لا تقدم سوى القليل من المساعدة (وفي بعض الأحيان كثير من الأذى) لأفراد الجماعات التي تستهدفها تلك السياسات، بينما تقف في الوقت ذاته في طريق سياسات مبدأ العمومية التي يمكن أن تكون ذات نفع أكبر بكثير لمعظم أفراد جماعات الأقليات.

هذا الكتاب غني جدا بالموضوعات، وأنا أدرك أنه ليس كل الناس يهتمون - بنفس قدر اهتمامي - بالموضوعات التي أناقشها فيه، ولذلك أرى أنه قد يكون من المفيد أن أوضح للقارئ إلى أي مدى يمكنه قراءة الفصول الموجودة في أجزاء الكتاب المختلفة بصورة منفردة مستقلة بعضها عن بعض؛ فإذا افترضنا أن شخصا قد قرأ هذا المدخل فإنه يكون قد انتهى بالفعل من قراءة الفصل الأول، وأرى أنه يمكنه المُضي مباشرة من هذا الموضع إلى أي من الفصول «الثاني» أو «الثالث» أو «الرابع» أو «السابع» أو «الثامن» من دون خسارة كبيرة، (فالفصول الأخيرة تحتوي على إحالات إلى الموضوعات ذات الصلة التي تسبقها في الكتاب بحيث يمكن استقصاؤها عند الرغبة). كذلك تُمكن قراءة الفصلين «الخامس» و«السادس» كل مستقل عن الآخر، لكنني أنصح قبل قراءة أي منهما بقراءة الفصل الرابع أو القسم الأخير منه على أقل تقدير.



2

استراتيجية الخصخصة

1 - التنوع الثقافي

في كل المجتمعات تلقى الاختلافات اعترافا اجتماعيا، حيث يُعتبَر الفرق بين الذكر والأنثى لبنة البناء الأساسية في التنظيم الاجتماعي في كل مكان، كما أن معظم المجتمعات لديها توقعات عن السلوك الملائم للجنسين أكثر تفصيلا وتمايزا من تلك التي لدى المجتمعات الغربية المعاصرة. وبالمثل، فإن كل مجتمع يميز بين الفئات العمرية - أو على الأقل بين صغار السن وكبار السن وما بين هؤلاء وأولئك - ويربط بكل منها توقعات مختلفة، كما أن كل المجتمعات دائما ما تعترف بأن المكفوفين والصم وذوي الإعاقات البدنية ومن يعانون تأخرا عقليا حادا هم أناس مختلفون وتلزمهم معاملة خاصة - وإن لم تكن بالضرورة معاملة كريمة. وتعترف

«إن لنهج القاعدة والاستثناء دورا يؤديه في استيعاب المعتقدات والممارسات الخاصة بالأقليات، بيد أنه بعيد كل البعد عن أن يكون علاجا لكل الأمراض وفق ما يصوره دعاة التعددية الثقافية»

المؤلف

جميع المجتمعات أيضا بصلات الــزواج والقرابة، وترتبط توقعات معيارية بأدوار الأزواج والزوجات والأبويــن والأطفال، وغالبا ما تربط المجتمعات تلك التوقعات المعيارية بالعلاقات الإضافية داخل الأسر الممتدة.

والاختلاف حقيقة واقعة تتســم بالعمومية، وكذا أيضا يتســم الاعتراف بها، وليس ثمة خلاف حول ذلك بين المجتمعات الغربية المعاصرة. غير أنه يصح القول بــأن التمييز في تلــك المجتمعات يميل إلى أن يكون أكثــر تعقيدا ويحمل مكونات اختياريــة أكثر مما هــو عليه في المجتمعات التقليديــة. فالمفهوم الكلي عن «نمط الحياة»، باعتباره شــيئا يمكن تبنيه عن عمــد، وقد يتطلب نوعا من الاعتراف من جانب الآخرين، هو مؤشــر إلى أن أخلاقيات المســتهلك قد انتشــرت إلى ما بعد هدفها الأصلي. وتحتل أنماط اللباس موضعا ما على الســطح البيني بين الالتزام الجاد المتضمن في نمط الحياة، قل أو كثر، ومجال الاســتهلاك الخالص؛ فعندما يزور السائحون من الدول الغربية أجزاء أخرى من العالم فإنهم بالأحرى سيتذكرون - رغما عنهم - الخصوصية الثقافية لمجتمعاتهم متمثلة في تلك الطائفة العريضة من الملابس التي تلقى القبول الاجتماعي فيها. وإحدى المسائل التي يعالجها كتابنا هــذا هي ماهية الخط الذي يجب أن تنتهجه السياســة العامــة فيما يتصل بهذا التكاثر في أنماط الحياة المتباينة، إذا كان عليها أن تنتهج خطا من هذا القبيل.

تحتــوي معظم الدول - على الدوام - أناســا ذوي معتقدات دينية مختلفة وأفــكار أخرى متباينة عن الطريقة المثلى للســلوك، وهــذه الأفكار والمعتقدات عــادة مــا تنتقل من جيل إلى آخر داخل الأســرة أو داخل أي جماعة اجتماعية أكبر من الأســرة. وهذا ليس بالأمر الجديد ولا يمثل خبرا، كما أنه ليس هناك أي جديــد في الصراع الذي ينشــأ عن الاختلاف، فقد كانــت الصراعات بين الطوائف المسيحية المختلفة وبين المسيحيين واليهود، مسألة متوطنة في أوروبا. وبالإضافة إلى المزيج الديني والثقافي الذي نتج عن وجود المســلمين والهندوس والســيخ والبوذيين والراســتفاريين(*) وغيرهم؛ فقد تسبب وجودهم، بلا شك،

(*) الراســتفارية، أو الراســتا، أو الحركة الراســتفارية (Rastafari) هــي الديانة التي تنادي بالإمبراطور هيلا سيلاســي الأول، الإمبراطور الســابق لإثيوبيا. كتجسيد للرب والذي يطلقون عليه اسم جاه (Jah) كما يراه أتباع تلك الديانة كجزء من الثالوث المقدس بوصفه المسيح المذكور في الإنجيل. والاســم راســتفاري يأتي من راس Ras وتعني الرأس (وهو اللقب الإثيوبي المعادل لمرتبة دوق) والجزء الثاني هو تافاري ماكونين، وهو اســم هيلاسيلاسي الأول قبل التتويج. وفي عام 2000 أصبح عدد أتباع الديانة الراستفارية حول العالم مليون شخص [المترجم].

في نصف القرن الأخير، في خلق توترات نتج عنها ظهور التحرش، وفي بعض الأحيان العنف القاتل، في بريطانيا على سبيل المثال. غير أنه لا يبدو أن العداء العقائدي كان دافعا رئيسيا وراء تلك الظواهر. ونحن - بالطبع - عندما نقول ذلك لا نعني أنه يجب استنكار العنف الذي تغذيه العنصرية أو كراهية الأجانب (زينوفوبيا) xenophobia بدرجة أقل من درجة استنكار العنف النابع من التنافر الثقافي أو الديني. بل إن كل ما نعنيه هو أن نطرح النقطة البسيطة التي دائما ما تلقى الإهمال (كما سنرى على طول هذا الكتاب)، والتي مفادها أن الاختلاف الديني أو الثقافي قد يكون علامة دالة على هوية الجماعة، من دون أن يكون سببا في تعرُّض أفراد الجماعة للإيذاء الجسدي أو التمييز في المعاملة. فمن المشكوك فيه أن يكون الأشقياء الذين يخرجون في مدينة بريطانية لقضاء أمسية في «تقريع الباكستانيين»(*) يعتبرون أنفسهم الأحفاد الروحيين لفرسان العصور الوسطى المسيحيين الذين كانوا يخرجون لقتال الوثنيين(**).

وأنا أرى أن عدم احتلال «الكراهية الدينية» مركز الصدارة هو السبب الدقيق في أن العنف الذي تولَّد عن تدفق جماعات دينية وثقافية واسعة التباين كان على نطاق يختلف تماما عن نطاق ذلك العنف الذي نجحت الطوائف المسيحية المختلفة في إنتاجه في قرون من الحروب والملاحقات الدينية. فلقد قاسى اليهود، وهم الجماعة الدينية غير المسيحية الكبيرة الوحيدة في أوروبا، قرونا من التفرقة والتمييز وأعمال العنف المختلفة التي كانت مستوحاة إلى حد بعيد من الاعتقاد بأن اليهود هم المسؤولون عن قتل المسيح (ومن الغريب حقا أن ينظر أحد إلى ذلك الأمر (قتل المسيح) على أنه أمر سيئ، حيث إن المسيحيين يؤمنون بأنه لو كان ثمة سبيل لخلاص البشرية فإنه كان يجب أن يقوم شخص ما بقتل المسيح). أما الهولوكوست فقد كان أمرا مختلفا. لقد كان تذكيرا مروعا للغاية بأن العنصرية هي الأخرى لها القدرة على إحداث دمار واسع

(*) المصطلح من العامية الانجليزية وهو «paki-bashing» ويعني الهجوم على المهاجرين الباكستانيين أو المتحدرين من أصول باكستانية من قِبل جماعة متطرفة تنتمي إلى ثقافة فرعية في بريطانيا وكندا ظهرت في ستينيات القرن العشرين [المترجم].

(**) يستخدم المؤلف هنا المصطلح القديم «paynim» وهو مقابل كلمة «pagan» في الانجليزية القديمة وهو يعني، على وجه الخصوص، المسلمين وفقا لوجهة النظر المسيحية في ذلك العصر [المترجم].

النطاق. ومن المفيد هنا أن نميز بين الأيديولوجية العنصرية والقوة الدافعة وراء استحداث محاكم التفتيش الإسبانية، ألا وهي الخوف من أن يكون اليهود الذين تحولوا إلى المسيحية لايزالون يحملون في التلافيف الداخلية لعقولهم معتقدات غير مسيحية. إذ كانت هذه الأخيرة تقوم على افتراض أنه من حيث المبدأ لم يكن هناك ما يمنع اليهود من أن يصبحوا مسيحيين طيبين - وإلا كان التحقيق في المعتقدات سيعتبر غير ذي جدوى - في حين كان من آثار العقيدة العنصرية النازية أن اليهود لا يمكن أبدا أن يصبحوا آريين: «فقد كانت الجرمانية في الدم، وهذا الدم هو الذي أطلق مشاعر وقدرات الروح الألمانية» [1].

في الفصل السابق اقتبست من ويل كيمليكا قوله إن «النموذج الأول للمواطنة الجمهورية الوحدوية، والذي يتمتع فيه المواطنون بمجموعة حقوق المواطنة المشتركة نفسها ... قد تطور أساسا في سياق مجتمعات سياسية أكثر تجانسا»، كما اقتبست إنكاره أن يكون من الممكن «تحديث مثل ذلك النموذج المبكر لكي يتعامل مع مسائل التنوع العرقي والثقافي»[2]. والواقع أن هذا النموذج من المواطنة قد نشأ كرد فعل للحروب الدينية التي جعلت معظم أنحاء أوروبا جحيما حقيقيا في القرنين السادس عشر والسابع عشر؛ فإذا كان باستطاعة ذلك النموذج إنهاء تلك الحروب. وقد فعل ذلك إجمالا. فليس من الواضح على الإطلاق ما الذي يجعله قاصرا عن مهمة التأقلم مع الاختلافات الدينية والثقافية الآن، إذ إني أرى، في مخالفة صريحة لرأي كيمليكا، أن الاندماج السلمي نسبيا لمجموعة واسعة من الديانات والثقافات في نصف القرن الماضي دليل على قدرة ما يسميه «النموذج المبكر» على «التعامل مع مسائل التنوع العرقي والثقافي»، ذلك لأنه، سواء شاء أنصار التعددية الثقافية أم أبوا، ليس هناك بلد إلى الآن - حتى كندا نفسها - ابتعد كثيرا عن نموذج «حقوق المواطنة المشتركة». ومن الطبيعي أن تكون المناطق الساخنة هي محل الاهتمام - من السياسيين والأكاديميين على حد سواء - وسوف أناقش عددا منها لاحقا في هذا الفصل. ولكن الأمر الذي غالبا ما يذهب طي النسيان هو أن المشكلات التي تمخضت عن تَبَنِّي نظام موحد من القوانين الليبرالية كانت قليلة

نسـبيا. وعلى النقيض من ذلك، فإن «سياسـة الاختلاف» هي صيغة من شـأنها إنتاج الصراع، لأنها تكافئ الجماعات التـي يمكنها تعبئة قدراتها على نحو أكثر فاعلية للتقدم بمطالبات على مسـتوى التنظيم السياسـي، أو على الأقل تكافئ أصحاب المشـاريع السياسـية (*) المهتمين بالقضايا العرقية والثقافية، والذين يتمكنون من استغلال إمكاناتها لخدمة غاياتهم الخاصة عن طريق تعبئة اتفاق بين الجماهير حول مجموعة من المطالبات الخاصة بقطاع معين.

إن التنـوع حقيقـة قائمة وواقع دائم، على افتراض أننا نسـتثني من «الحلول» الممكنة لمسـألة التنوع العرقي والثقافـي تلك التدابير المتطرفة، مثل التعقيم الإجباري والإبادة الجماعية والطرد الجماعي وأسلوب طالبان في فرض الانسـجام الثقافي بالقوة. وهذه النقطة تستحق التشديد، وإن لم يكن ذلك لسـبب غير الدور المفسـد ثقافيا الذي لعبته عبارة «التعددية الثقافيـة» في الخطاب المعاصر. وأحد الاعتراضات هو أنها قد غرسـت في هذا الخطاب الفكرة التي مفادها أن أساس كل الجماعات الاجتماعية هو أسـاس ثقافـي - وهو افتراض يصح كثيرا غير أنـه يُعد في كثير من الحالات من ضروب الأنثروبولوجيا الفاسـدة. وإلى هذا الحد نجد - على سـبيل المثال - أن كتاب ويل كيمليكا الموسـوم «المواطنة متعددة الثقافات» يـدور بدرجة كبيرة عن الدول متعددة القوميـات[3]. ولكن الهوية القومية قـد تكـون - وقد لا تكون - قائمة على إحسـاس بالتميز الثقافي؛ وطلب الحصـول على درجة من الحكم الذاتي القومي قـد يكون - وقد لا يكون - مرتبطا بالرغبة في السـيطرة على المؤسسـات المسـؤولة عن التكاثر الثقافي، كالمدارس ووسـائل الإعلام، بحيث يضمن إدامة الثقافة القومية. وفـي هذا الصدد تقف اسـكتلندا في طرف بينما يقـع إقليم كويبك في أقصى الطرف الآخر. وفي سـياق هذا الكتاب، سوف ألفت الانتباه - في

(*) المصطلح بالإنجليزية هو (Political Entrepreneurs) وهو يشـير إلى السياسـيين الذين يسـعون إلى كسب منافع سياسية واجتماعية معينة مقابل توفير سياسات عامة متعلقة بالشؤون الداخليـة أو الخارجيـة يمكـن أن ينتفع بها قدر من العامـة. أما المنافع التـي يحصلون عليها فهي الدعم في الانتخابات والشـعبية الشخصية. وقد اخترنا ترجمته بعبارة «أصحاب المشاريع السياسية» تيسيرا على القارئ [المترجم].

حالات عدة – إلى الطريقة التي يُشوَّه بها تحليل الجماعات (بما في ذلك الجماعات العرقية والقومية) بحيث يجب أن يكون أساسها هوية ثقافية مميزة وليس سمة مُميِّزة أخرى.

من بين الأشياء التي تتسبب في مزيد من الارتباك استخدام مصطلحات من قبيل «التعددية» و«التعددية الثقافية» للإشارة في الوقت ذاته إلى وضع قائم وبرنامج سياسي، وهكذا يمكننا أن نتحدث وصفيا عن «رأي عن المجتمع يوصف أولا بأنه «تعددية» ثم يوصف بعد ذلك بأنه «تعددية ثقافية»، والمصطلح الأول يشير إلى التنوع الثقافي الاجتماعي الذي يمكن أن نجده في المجتمع المعاصر؛ أما المصطلح الثاني فيشير إلى أن هذا التنوع قد أصبح صفة أساسية للمجتمع ذاته» [4]. وفي الوقت ذاته «يشدد بعض الكتاب على وجود جانب أيديولوجي ومعياري»[5]. والمشكلة هنا هي أن الكاتب نفسه يمكن أن ينتقل بين هذين الاستخدامين من دون إشارة. وهكذا نجد أن الكاتب الذي أخذنا منه أول هذين الاقتباسين يستشهد بمقال تشارلز تايلور عن «سياسة الاعتراف» كمثال للاستعمال الوصفي لمصطلح «التعددية الثقافية»[6]، بيد أن تايلور يستخدم مصطلح «التعددية الثقافية» في ذلك المقال أيضا للإشارة إلى مجموعة من السياسات العامة التي تُسبِغ على مختلف الثقافات نوعا من «الاعتراف» الرسمي. ويمكن بالمثل استخدام مصطلح «التعددية» ليس بالصورة الوصفية فقط، بل وأيضا بصورة تقريرية لدعم برنامج لفصل الجماعات سأناقشه في الجزء التالي.

إن ما يجعل دمج الاستخدام الوصفي والاستخدام التقريري لكلمات من قبيل «التعددية الثقافية» مفسدا من الناحية الفكرية هو أنه يمكن أن يجيز الانتقال المسلم به من أحد الاستخدامين إلى الآخر. ويمكن دون ريب القول بأن الاعتراف بحقيقة التعددية الثقافية يستتبع التزاما ببرامج التعددية الثقافية؛ والعكس صحيح، فأي شخص ينشق عن التعددية الثقافية المعيارية يواجه تلقائيا اتهاما بالجهل بحقيقة التعددية الثقافية. ويمكننا أن نجد مثالا واضحا على هذا النوع من النتائج غير المنطقية في مقال حول التعددية الثقافية في كندا كتبه ثلاثة أكاديميين مقيمين

في كويبك، حيث جاء فيه أنه «في الجزء المتحدث بالإنجليزية من كندا تتعرض التعددية الثقافية - كسياسة - للانتقاد باسم «المساواة»، لكون هذه الأخيرة (المساواة) تعارض الترويج للتمايز أو التمييز. وهذا الانتقاد يدعم نوعا من الوحدة يستحيل توفيقه مع الإصرار المتواصل على التنوع العرقي للسكان»[7]. ويجمع هذا الاقتباس بين كلا الخطأين اللذين كنت أتحدث عنهما. أولا لأن التنوع العرقي - خاصة وفق استخدام مصطلح «العرقية» في أمريكا الشمالية -ليس هو التنوع الثقافي نفسه؛ فالناس ينتمون إلى جماعة عرقية معينة بقدر ما يُعرِّفون أنفسهم على أنهم يتحدرون من مهاجرين يرون أنهم ينتمون إلى قومية معينة، سواء كانت لتلك القومية دولة خاصة بها أم لا. وقد تبقى تلك الهوية عدة أجيال، حتى لو كان مضمونها الثقافي بعد الجيل الأول أو الثاني زهيدا، ولا يمكن أن يمثل أساسا لأي مطالب سياسية خاصة (وسوف يكون لدي الكثير لأقوله عن العرقية من هذا النوع في الفصل التالي).

أما الخطأ الثاني الذي تجسَّد في الاقتباس المذكور فهو الانتقال المسلم به من الواقعة إلى المعيار؛ فحتى لو كان بالإمكان مساواة «التنوع العرقي» (أي واقعة وجود عدد من الجماعات العرقية بالمعنى الذي تقدّم للتو) بالتنوع الثقافي؛ فإن ذلك لا يعني وجود ما يعيب النقد الموجه إلى التعددية الثقافية (التي يُنظر إليها الآن باعتبارها برنامجا) الذي أورده المؤلفون. وهذا يعني أنه سيكون من الممكن تماما القبول بواقع التنوع الثقافي والتأكيد في الوقت ذاته على أن برنامج التعددية الثقافية لا يتوافق مع المساواة؛ لأن المساواة «تُناقض الترويج للتمييز أو الاختلاف». وتُنجَز الحيلة المستخدمة في الانتقال من الواقعة إلى المعيار من خلال التأكيد أن «ذلك النقد (الموجه لبرنامج التعددية الثقافية) يؤيد... الوحدة». غير أنه لا يوجد في مسألة تأييد منظومة من القوانين التي تنطبق على السواء على جميع المواطنين ما يُلزِم المرء بأي طريقة من الطرق بتأييد «الوحدة»، إذا ما أخذنا ذلك بأي معنى أكبر (وذلك من قبيل التكرار) من سياسة المساواة في المعاملة ذاتها؛ ذلك أنه لما كان كل ما تهدف إليه المؤسسات الليبرالية، فيما يتعلق بالدين، هو إعطاء

مختلف الديانات الفرصة للازدهار على قدم المســاواة، فإنه بالمثل يمكن التوفيق بين عدد هائل من الاختلافات الثقافية داخل إطار مشــترك من القوانين الليبرالية.

ويواصل تشــارلز ويســتن، الذي ذكرت أنه يوجه الانتباه إلى الالتباس القائم بــين التعددية الثقافية كواقعة والتعدديــة الثقافية كمعيار، يواصل حديثه ليقــدم مقترحا يتعلق بالمصطلحات فيقول إنه: «يمكن التخلص من بعض اللبس من خلال الاســتخدام المنتظم لمصطلــح (التعددية الثقافية)، للإشارة إلى المناهج المعيارية المتعلقة بالبرامج، ومصطلح «تعدد الثقافات» للإشــارة إلى الظروف التجريبية التعددية الثقافيــة»[8]. ولكنني أكن للغة الإنجليزيــة، تلــك اللغة التي عانت الأمرين بالفعل مــن ذلك العدد الهائل من دراســات التعددية الثقافية التي ســأتناولها بالمناقشة فيما بعد؛ أكن لهــا احتراما يمنعني من الموافقة علــى الجزء الثاني من هذا المقترح. غير أنني أقبل روح هذا المقترح، وســوف أحتفظ بمصطلح «التعددية الثقافية» للإشــارة إلى البرنامج السياســي الخاص بـ «سياسة الاختلاف»، أو على نحــو أكثر تحديدا المجموعة المتنوعة من البرامج (التي ليســت بالضرورة تتفق جميعا مع بعضها البعض) التي يُدافَع عنها باســم التعددية الثقافية. بيد أنني لن أتحذلق وأُعدِّل الاقتباســات لتتلاءم مع هذا الاستخدام، كما لن أوجه الانتباه إلى الاســتخدامات غير السوية من جانب الآخرين، ما لم يكن هناك سبب من نوع خاص للقيام بذلك.

وبالمثل ســوف أسمح لنفسي بحذف واحد من الاستخدامات المعاصرة العديدة لمصطلح «التعددية» (التي ســيضطر القارئ - لسوء الحظ - إلى مصادفة عدد منها في هذا الفصل)؛ ألا هو ذلك الاســتخدام الذي يصف حالــة من التنــوع الثقافي. وســوف أحتفظ بمصطلــح «التعددية» - في سياقات مثل السياق الحالي - لوصف البرنامج السياسي الذي يهدف إلى مَأْسَســة (*) الاختلاف الثقافي من خلال تقسيم المجتمع. وإذا كان علينا تســمية التنفيذ العملي لهذا البرنامج بإيجــاد «مجتمع تعددي»، فإن ذلك

(*) مصطلــح المأسســة (بالإنجليزيــة:(institutionalization) يعني إقامة الأمر كممارســة معيارية أو إعطاء الأمر طبيعة المؤسســة. والمصطلح أحد المصطلحات الحديثة نسبياً على اللغة العربية، وإن كانت له ترجمات أخرى فإن هذا يعتبر الأقرب إلى معنى المؤسسة [المترجم].

يتماشى مع تقليد مميز من التحليل الاجتماعي؛ ونجد وفقا لهذا التقليد أنه «في ظل حالة من التعدد الثقافي تتباين أقسام المجتمع المختلفة ثقافيا في تنظيمها الداخلي وأنشطتها المؤسسية ومنظومة المعتقدات والقيم لدى كل منها. وتكون المجتمعات التي توجد فيها هذه الحالة من التعدد الثقافي مجتمعات تعددية»[9].

وبالتالي فإنه في ضوء المفردات التي أستعملها لا يكون الهدف من هذا الكتاب هو إثبات أن واقعة تعدد الثقافات ليست مهمة (أو تدعو إلى الأسف في معظم الحالات)، بل إثبات أن برنامج التعددية الثقافية الذي يرمي إلى الاستجابة لهذه الحقيقة الواقعة تعوزه الحكمة، وأنه تجب مقاومة عملية تسييس هويات الجماعات وعملية وضع سياسات خاصة بالجماعات، وذلك لسبب بسيط هو أن تعدد الثقافات أمر مهم؛ فالمبدأ الليبرالي القائل بوجوب تطبيق القانون نفسه على الجميع، الذي من المستبعد تماما أن يلقى الإهمال في ظل الظروف المعاصرة، هو مبدأ ملائم تماما للتغلب على التحديات التي تفرضها تلك الظروف. وهذا المبدأ الليبرالي، بطبيعة الحال، لا يعني أن أي قانون قديم يكون مناسبا لمجرد أنه يتمتع بوحدة وعمومية التطبيق، ذلك أن الالتزام الليبرالي بالمساواة المدنية يستتبع أن توفر القوانين معاملة متساوية لمن ينتمون إلى ديانات مختلفة وثقافات مختلفة. وسوف أخصص الجزء الأكبر مما يلي للتساؤل عما تعنيه المساواة في المعاملة على وجه التحديد.

2 - الخصخصة والتعددية

لقد أوضحت فيما تقدَم من هذا الفصل كثيرا عن الدور الذي يمارسه الدين في تحريض الناس على الصراع، والذي يكون حجمه في بعض الأحيان هائلا. وبالتالي أجد من الأهمية بمكان، ومن أجل تحقيق التوازن، أن أضيف أنه لا يوجد شيء متأصل في ظاهرة الدين في حد ذاتها يؤدي حتما إلى حدوث صراع بين أتباع مختلف المعبودات والطوائف والفرق. وكما يقول إدوارد غيبون في عبارته الشهيرة: «لقد كان جميع الناس ينظرون إلى مختلف أنظمة العبادات التي سادت في الإمبراطورية

الرومانيــة علــى أنها جميعا صحيحة على حد ســواء؛ وكان الفلاســفة ينظرون إليها على أنها جميعا فاســدة على حد سواء؛ وكان الحاكم ينظر إليها على أنها مفيدة على حد ســواء. وهكذا لم ينتج عن التسامح الديني الســماحة المتبادلة فقط، بل نتج عنه أيضا الوئام الديني»[10]. وكان سبب تلك الحالة الســعيدة هو عدم حصرية الإيمان الديني: «وعلى الرغم من أن المشــرك المخلص في إشــراكه كان يرتبط - بولع - بطقوسه القومية فإنــه كان يعترف. ويؤمن فــي داخله. بمختلف ديانات الأرض»[11]. ونجد علــى عكس الادعاء الشــهير الذي طرحه صامويــل هنتنغتون من أنه لا يوجد ســبب يحــول دون وجود نوع من التعايش الســلمي بين من يتبعون منظومات مختلفة من المعتقدات[12]. ذلك لأن «الحضارات»، التي يساوي هنتنغتــون بينها وبين الديانات الرئيســية، بدرجة كبيرة، لن «تتصادم» إلا إذا كان هناك شــيء محدد يؤدي إلى الصراع، فالاختلاف في حد ذاته لا يُعد مصدرا للصراع، حيث إن ما يتســبب فــي الصراع بين أتباع مختلف الديانــات هو ما تؤدي إليه هــذه الديانات من مطالب متضاربة. وبالتالي فإن الاعتقاد في الدعم الإلهي لإرســالية دينية تهدف إلى هداية الآخرين إلــى الدين. بالقوة إذا لزم الأمر. يُعد أحد الأســباب الواضحة للصراع؛ وكذلك ادعاء بعض أتباع إحدى الديانات ملكية أحد الأماكن المقدسة في حين يُفنِّد غيرهم هذا الادعاء (والقدس هي المثال الرئيســي على ذلك). ونجد أخيرا أنه عندما يكون لدى أتباع الديانات المختلفة أفكار متضاربة حول طريقة تنظيم النظام السياســي أو المجتمع، وتحاول جماعة واحدة - على الأقــل - فرض أفكارها على منطقة تضــم جماعات أخرى، فإن ذلــك يؤدي حتما إلى الصراع. ولما كانت هذه هي الظروف التي تؤدي إلى الصراع ، فليس من قبيل المفاجأة - على الإطلاق - أن الإسلام والمسيحية . وهمــا ديانتان تؤمنان بالإلــه الواحد وتحاولان هداية الناس. قد تورطتا في كثير من هذا الصراع.

إن المبادئ الليبرالية ليســت نوعا من «العلاج الســحري» الذي يمكنه بطريقــة ما تحقيق الوئام مــن دون حاجة إلى بــذل تضحيات من جانب مختلــف الأطــراف. وإذا كنا نريد البحث عن تشــبيه طبي فقد يكون من

الأفضـــل أن نعقد مقارنة أقل قبـــولا، ألا وهي مقارنة تلك المبادئ ببرنامج العـــلاج الكيميائي؛ فهو يقدم أملا في التخلص من الاســـتغلالات الخبيثة للدين، بيد أن هناك آثارا جانبية من المحتمل أن يشعر بها المؤمنون. أي أنه إذا كان مختلف الأطراف يريدون السلام بدرجة تجعلهم يقومون بالتنازلات التـــي تؤدي إلى تقليل مطالبهم بحيـــث يتولد بينهم التوافق، فإن الليبرالية تقتـــرح صيغة للقيام بذلـــك. والأكثر من ذلك أن المبـــادئ الليبرالية يمكن أن تقـــدم الاحتكام إلى الأخلاق كطريقة عادلـــة لحل الصراع، لأنها تمنح مختلف الأطراف معاملة متســـاوية. لكنه لا يوجد ضمان لأن ينظر الجميع إلى الســـلام أو المساواة على أنهما أكثر أهمية من الفوز؛ أي القيام بأفعال منافية للكياسة ومستمدة من المعتقدات الدينية.

لقد نشأت الصيغة الليبرالية لإزالة السمة السياسية عن الاختلافات أول ما نشأت كطريقة للتغلب على الصراع الذي كان يدور بين البروتستانت والـــروم الكاثوليك نتيجـــة لـ «الإصلاح»، والذي يظـــل نقطة مرجعية ذات أهمية. وكان الافتراض الذي ســـبق ذلك في أوروبا هو أن الســـلام المدني كان يتطلـــب فـــرض ديانة واحدة داخل كل دولة، وأن الســـلام الدولي كان يتطلب الاعتـــراف المتبادل من قبل الدول بالقاعـــدة القائلة إن «لكل دولة دينها الخاص». وبالتالي تم تسييس الدين تسييسا كاملا: كان يُعد من أهم الشؤون العامة، بقدر ما كان الامتثال لديانة الدولة والولاء لها يعدان كيانا واحـــدا لا يمكن الفصل بينهما. وكانت الحركة الليبرالية، التي ظهرت أول الأمر في ظل بعض القيود ثم ظهرت بعد ذلك على نحو أكثر جرأة، تتمثل فـــي قلب ذلك كله. وكان مصدر الصراع. كمـــا كان يقال في ذلك الوقت. هـــو محاولة تحقيق امتثال ديني يُفترض أنه كان ســـيؤدي إلى التغلب على الصراع. ولم يكن هناك من سبيل إلى تهدئة المشاعر الدينية ودعم السلام ســـوى ألا يكون للدولة موقف رســـمي من الدين. وكما نعلم، فقد أتت تلك المغامرة أُكُلها وأدى التسامح الديني إلى القضاء على الحرب المقدسة. ولم تؤدِ المحاولات الباقية إلى كبح الإيمان الديني الراسخ (كما كانت الحال في أيرلندا حتى القرن التاسع عشر) إلا إلى زيادة تأثير الدرس المُستفاد لأنها تسببت في ظهور نفور شديد ودائم من جميع مؤسسات الدولة.

وعلى الرغم من ذلك، يظل المقترح الليبرالي مثارا للجدل، ومن المحتم أن يكون كذلك. وأحد الاتهامات الشائعة له هو أنه يفترض عدم أهمية الدين في حياة الناس. ولكن هذا الاعتراض بهذا الشكل هو اعتراض مضلل؛ ويمكن الرد عليه بأن الليبراليين يؤكدون أهمية تحييد الدين باعتباره قوة سياسية لأنهم يدركون، على وجه الخصوص، أهمية الدور الذي يؤديه الدين في حياة الناس. بيد أن هناك صيغة أدق لهذا الاعتراض، أرى أنه لا بد من قبولها على أنها صحيحة في حد ذاتها، وهي تذهب إلى أن الحل الذي يقدمه الليبراليون للصراع الديني والمتمثل في إبعاد الدين إلى المجال الخاص يفشل في التوفيق بين كل الذين تشتمل معتقداتهم على فكرة أن الدين يجب أن يتخذ صورة عامة.

وتتسم المسيحية في جوهرها بميل معين نحو خصخصة الدين، ويعود الفضل في ذلك إلى تعاليمها الروحية، بل إن العديد من الطوائف البروتستانتية تجد أنه من الملائم تماما فصل الدين عن الحياة العامة، في حين توافق قلة قليلة على هذا الفصل لدرجة أنهم يرفضون «أن يدعوا لقيصر ما لقيصر»، مثل السلطة على أمان الطرق أو الصرف الصحي. (وسوف أعود في الفصل الخامس إلى مناقشة المشكلات التي يطرحونها). غير أنه يبدو أن المسيحية - بافتراض أنها قد بلغتنا بدقة - كانت تفترض أن [النفخة الأخيرة في الصور (يوم القيامة)] سوف يسمعها بعض تابعيها بشخصهم، ولم يتسبب عدم تحقُق النبوءة وكذلك عدم تحقُق النبوءات التالية التي سارت على المنهاج نفسه في تقويض الإيمان ببقية العقيدة، لكن ذلك ترك متسعا لإعادة التأويل. لقد بدأت المسيحية كفرقة دينية أقصى ما يتمناه أفرادها هو التخلص من الاضطهاد، وبمرور الوقت ظهرت لها هيئات مهمة مثل الكنيسة الكاثوليكية الرومانية ونظائرها الأرثوذكسية. كذلك حدث بالتوازي مع ذلك تطور عقائدي لإضفاء الشرعية على هذه الكنائس، وطالبت هذه الكنائس جميعها - سواء بطريقة مباشرة أو غير مباشرة - بأن تكون لها سلطة دنيوية، كما طالب اللوثريون والكالفينيون بدورهم بالشيء نفسه. وهكذا لا يمكن إنكار أن الصيغة الليبرالية لا ترضي صور فهم دور الدين

التي شــكلت عنصرا محوريا في معظم الأشــكال المختلفة والسائدة من المســيحية. وهذه الشــكوى صحيحة بلا شــك مادامت سارت على هذا الشكل، والسؤال الوحيد هو: ما مدى صحتها؟

لقد تزايد الضغط لتحقيق شــرعية الحياد الرســمي للدولة كنتيجة لانتقال كتل ســكانية هائلة من المسلمين للاستقرار بشكل دائم في فرنسا، وألمانيــا، وبريطانيا. فالطموحات السياســية للكنائس المســيحية لا تجد كثيــرا من الدعم في «العهــد الجديد». وبذاك، على ســبيل المثال، كانت الســلطة الدنيوية للبابا تســتند فقط إلى «ما كان يُعــد على الأرجح أكثر أنــواع الاحتيال خطــورة ونجاحا في القرون الوســطى؛ وكان ذلك يعرف باســم منحة قسطنطين (*)» [13]. وهي المنحة التي يصفها غيبون بعباراته الســاخرة قائــلا: «لقد نتج عن هذه التمثيلية أكثــر الآثار نفعا، إذ لم تعد سيادة روما تعتمد على قرار يتخذه أشخاص متقلبون؛ وأصبح لمن جاءوا بعد القديس بطرس والإمبراطور قسطنطين سلطة وامتيازات القياصرة»[14]. وعلى النقيض من ذلك، فإن هناك اعتقادا واسع الانتشار. على حد تعبير أحد الباحثين الهنود - بأن «أي هندوسي أو سيخي أو مسلم ربما يجد في فهم فكرة خصخصة الدين صعوبة أكبر من التي يجدها أي مسيحي»[15].

بيد أنه في الوقت ذاته، هناك اتفاق واسع النطاق على «أن الهندوسية وفق ممارســتها التقليدية في الهند تســمح في مجملها بتعايش الديانات المتعددة معا، وأن القومية الهندية الحالية تُعد تحريفا وتحويرا للهندوسية لأنها سيّست الدين، أي استغلال الدين وإثارة المشاعر الدينية بطريقة تعود عليها بالنفع من أجل تحقيق أهداف سياســية، وبالتالي جعلت الدين قوة مُقَسِّمة لا توفر أساسا مشتركا يلتقي عليه أتباع الديانات المختلفة»[16].

ولكن الإســلام له وضع مختلف؛ إذ يصح هنا أيضا أنه يُمكن التمييز بين لُب العقيدة والأشــكال الحديثة المميزة من الإســلام السياسي، والتي تعد في حد ذاتها ردود أفعال مباشــرة للحداثة[17]. غير أن وصفها بأنها

(*) منحة قســطنطين بالإنجليزيــة: (Donation of Constantine) هي وثيقة مشــكوك في صحتها نسبت للإمبراطور قسطنطين الأول أنه منح البابا الكاثوليكي سلطة دنيوية في إيطاليا. وقد استخدم البابا تلك الوثيقة لتأييد مطالبه في الأراضي التي أصبحت في فترة لاحقة ولايات بابوية. لم يكن للوثيقة أثر عملي وأثبت لورنزو فالا أنها مزيفة بعد بداية علميه للنقد التاريخي [المترجم].

أشكال «أصولية» من الإسلام يُعد أمرا مضللا إذا كان ذلك يشير - بالقياس مع الأصولية في المسيحية - إلى تحديد السمة المميزة لهذه الأشكال بأنها الاعتقاد بأن القرآن هو كلام الله حرفيا. فهذه تعد سمة معيارية في الإسلام، ليست سمة مُحَدِّدَة له. وعلى الرغم من أن القرآن لا يؤيد وجود حكومة دينية - كما يفترض البعض أحيانا - فإنه يحتوي على مجموعة من القواعد التي تُحدد طريقة تنظيم مجتمع المؤمنين، وهو ما لا يوجد له نظير في الأناجيل[18]. وهذه المجموعة من التعاليم التي قامت أجيال المفسرين بالتوسع فيها فيما بعد تخلق نوعا من التوتر بين الإسلام والمعايير الليبرالية، ومن علامات هذا التوتر أنه لم تقم أي حكومة بها أغلبية مسلمة بإقامة دولة ديموقراطية ليبرالية مستقرة[19]. ومن المهم هنا أيضا الإشارة إلى أن تركيا، وهي الدولة الأقرب إلى ذلك، قد تعرضت لما يمكن وصفه من دون مبالغة بـ «الثورة الثقافية» بقيادة مصطفى كمال أتاتورك، بعد سقوط الإمبراطورية العثمانية. إلا أنه حتى تلك الجهود الرامية إلى إقامة دولة علمانية لم تكن كافية لإقامة نظام ديموقراطي مستقر يلتزم بحكم القانون، أو إلى تجنُب التوتر بين القوى غير الدينية والقوى الإسلامية، كما هو واضح اليوم.

ولكن ما الذي يعنيه ذلك كله؟ أن الدرس الذي يستخلصه أنصار التعددية الثقافية عادة هو أن «الليبرالية لا يسعها وينبغي لها ألا تدعي الحياد الثقافي التام»[20]. وهذا الجواب جواب كسول لأن أحدا لم يحاول تحديد الشكل الذي قد يتخذه «الحياد الثقافي التام» أو شرح لماذا يفترض في الأساس التزام الليبرالية به. ويبدو أن الدليل على أن الليبرالية لا تتمتع بسمة الحياد الثقافي التام يتمثل في شيء واحد فقط هو التعارض بينها وبين بعض المعتقدات الأخرى (التي يتضح تضاربها). ويؤكد تشارلز تايلور الذي أخذنا عنه الاقتباس السابق على التعارض بين الليبرالية والإسلام[21]. غير أنني بذلت مجهودا كبيرا من قبل للإشارة إلى أن الليبرالية تتعارض أيضا مع معظم أشكال المسيحية المنظمة، كما وجدت خلال معظم تاريخها. وإذا كان هذا هو الدليل الذي يُشكِّل حجة ضد الحياد الثقافي لليبرالية، فإنه يجب علينا أن نسأل كيف يمكن على

الإطلاق وجود مثال على حالة الحياد الثقافي. وربما يتضح أنه لكي تكون الليبرالية - أو أي عقيدة أخرى على السواء - محايدة ثقافيا، فلا بد ألا تتعارض مع أي رؤية عالمية قائمة (أو محتملة). ولما كان ذلك أمرا غير منطقي بوضوح، فإن القول إن الليبرالية ليست محايدة ثقافيا يؤكد أمرا لا يمكن أن نتصور إنكاره.

قد يفرض التعقل علينا الحذر في هذه الحالة إلا إذا كنا نفترض بديهيا أن الليبراليين أغبياء، فإذا كان في الإمكان رفض الادعاء بتقديم «أساس محايد» بالسهولة التي يفترضها تايلور، فهل كان الليبراليون سيطرحونه من الأساس؟ إن البديل الذي لم يفكر فيه تايلور هو أنه لا بد من وجود معنى آخر لادعاء الليبراليين بأن بإمكانهم تقديم «أساس مشترك يمكن أن يلتقي عليه الناس من جميع الثقافات ويتعايشوا معا»[22]. والإجابة عن السؤال السابق هي أن حيادية الليبرالية تتمثل في عدالتها. وهذا ادعاء عام، ولكن لنقتصر حاليا على الحالة النموذجية الخاصة بالدين. إن ما يمكن قوله حول المقترح الليبرالي بخصخصة الدين هو أن تلك هي الطريقة الوحيدة التي يمكن من خلالها منح الديانات معاملة متساوية؛ والمساواة في المعاملة تعني العدالة في هذا السياق. وهذا القول بطبيعة الحال مثار جدل؛ بيد أنه لا يمكن إثبات خطئه بمجرد القول إن التسوية التي يوصي بها سوف تكون معادية لمعتقدات بعض الأشخاص، حيث إن التوزيع العادل للملكية لن يكون ملائما لمن يملكون نصيبا كبيرا من الأملاك لا يمت للعدالة بصلة؛ كما أنه عند اتباع طريقة عادلة للتعامل مع مختلف الديانات فإن تلك الطريقة سوف تُزعج من يريدون التقدم بمطالب باسم دينهم لا يمكن تحقيقها في ظل القيود التي تفرضها تلك العدالة، وهذا الأمر ليس من الغرابة في شيء.

لنتذكر هنا أن الاعتراض على خصخصة الدين كان يتمثل في أنه يوجد كثير من الأديان التي تخصص للدين دورا أكثر محورية من الدور الذي تسمح به استراتيجية خصخصة الدين. فهذا المقترح وفقا لهذه الديانات يحط من قدر الدين بحرمانه من المنزلة العامة التي يجب أن يتمتع بها. لكن المطلب القائل بأن يسود الدين في المجال العام لا تعني

بطبيعة الحال أنه يجب أن يسود الدين بصفة عامة؛ فهو بالأحرى مطلب يقول بمنح مجموعة معينة من العقائد أو سلطة دينية واحدة محددة وضعا ذا امتيازات. وقد يعني ذلك الإبعاد التام للعقائد أو السلطات المنافسة أو منع تابعيها من بناء أماكن للعبادة، أو فرض حظر على أنشطتهم الدعوية، أو أي نوع آخر من التمييز؛ بيد أن القصد من ذلك وكذلك الأثر الناتج عنه ليس سوى المعاملة غير المتساوية. ونجد بالمثل أنه إذا كانت المؤسسات الرئيسية في المجتمع تسير وفقا للقواعد التي تفرضها ديانة واحدة، فإن ذلك يعني بالضرورة أن وجهات نظر المؤمنين بالديانات الأخرى (وكذلك غير المؤمنين بأي من الديانات) لن تُجسد على نحو متساو.

لقد كتب طارق مودود يقول، في براءة مصطنعة: «من المؤكد أنه من قبيل التناقض أن نطلب من الدولة أن تكون محايدة دينيا، وأن تطالب في ذات الوقت مختلف الديانات ذات الطموحات العامة بأن تتخلى عن هذه الطموحات»[23]. لكن الهدف من ذلك ـ كما يعلم تماما ـ هو أن التخلي عن الطموحات العامة هو تحديدا ما يستلزمه الحياد بين الديانات المختلفة؛ غير أن تحقيق هذه الطموحات من شأنه أن يؤدي إلى الإخلال بشروط المساواة في المعاملة. ويعلق مودود قائلا: «من المثير أن يعلن الأمير تشارلز أنه عندما يعتلي العرش سيفضل لقب «حامي الدين» (*) بدلا من اللقب التاريخي «حامي العقيدة»[24]. بيد أن المثير في ذلك على وجه الخصوص هو أنه يسلط الضوء على أفكار الأمير تشارلز حول الدين؛ فعندما نعرف أن زعيم طائفته الدينية كان لورانس فان در بوست (**)، فإنه يمكننا

(*) مازال الجالس على العرش في بريطانيا يرأس الكنيسة ويحمل لقب «حامي العقيدة» (بالإنجليزية: Defender of the Faith) وكلمة «Faith» مسبوقة بأداة التعريف في الإنجليزية تعني المسيحية الأنجليكانية، واللقب بهذا لا يشمل بقية الديانات. وقد أعلن الأمير تشارلز أنه يوم أن يتحقق حلمه باعتلاء العرش سيغير هذا اللقب إلى «حامي الدين» (بالإنجليزية: Defender of Faith) من دون أداة تعريف - بحيث تمتد حمايته إلى أصحاب العقائد الأخرى من رعاياه [المترجم].

(**) لورانس فان در بوست (1906-1996) كان كاتبا ومزارعا وبطل حرب وناصحا سياسيا لرؤساء الحكومة البريطانية وأحد أصدقاء الأمير تشارلز وهو الأب الروحي للأمير وليم، وهو صحافي وفيلسوف ومستكشف ومن أهم كتبه كتاب «صحراء كلهاري المفقودة»، ويتحدث عن شعب البوشمن الذين يتعاطف معهم بشدة، وهم أتباع ديانة روحانية كونية تبتعد كثيراً عن الديانات المعروفة [المترجم].

التخمين بأن الدين بالنسبة إليه يعادل نوعا من الروحانية الغامضة خاوية من المحتوى العقائدي. والأديان الحقيقية لا يمكن الدفاع عنها من دون قيد أو شرط؛ لأنه من المحتمل أن تتعارض في مطالبها. ومن حسن الحظ أن الملكية لم تفعل شيئا للدفاع عن «العقيدة» منذ أن أجّل الملك وليام الرابع إصدار قانون (تحرير الروم الكاثوليك) بسبب شكوك مصدرها وازع من ضميره؛ غير أنه كان من الأفضل الإبقاء على تلك المفارقة التاريخية إلى الأبد بدلا من استبدالها بهراء، وكان الأفضل من ذلك بطبيعة الحال هو إخراج الملكية من شؤون الدين، بل والأفضل من ذلك كله هو التخلص من الملكية.

هكذا يكون الحياد فكرة مترابطة تحدد شروط المساواة في المعاملة لمختلف الديانات. بيد أنه مما يتوافق مع الحياد وجوب الاعتراف الحكومي بالديانات؛ ولكن القيد الوحيد على ذلك هو للمرة الثانية أن تتلقى تلك الديانات معاملة متساوية. وهكذا نجد أن معظم الحكومات الديموقراطية الليبرالية (والولايات المتحدة من الاستثناءات الجديرة بالذكر في هذا السياق) تقدم تمويلا عاما. وفقا لمبدأ أساسي معين. للمدارس التي تديرها الطوائف الدينية أو تُدار باسم تلك الطوائف. ويمكن الارتياب في هذا النوع من التعدد بسبب نزوعه إلى ترسيخ الحدود القائمة بين عناصر المجتمع، ووقوفه حائلا أمام مصالح الأطفال المتمثلة في حصولهم على تعليم جيد، (وسوف أعود إلى ذلك في الفصل السادس). لكنه ما من شك في أن تلك السياسات يمكن القيام بها بطريقة تتفق مع مبدأ المساواة في المعاملة. ولكن يجب ملاحظة أن ما يحدث هنا بالفعل هو خصخصة للدين بوسائل أخرى. إذ يتم التعامل مع الآباء على أنهم يفضلون نوعا من المدارس على نوع آخر، ثم يحصلون النصيب المناسب لاختيارهم من الميزانية الكلية للمدارس لتحقيق التعليم الذي يفضلونه لأبنائهم. وبالتالي يظل الدين غير مُسَيَّس، ويتم التعامل معه باعتباره شأنا خاصا، فما يحدث هو عدم تسييس التعليم أيضا والتعامل معه على أنه شأن خاص (إلى حد ما على الأقل). وبالمثل لا يجوز الحكم على منح الكنائس الوضع القانوني للمؤسسات الخيرية فيما يتعلق بالضرائب على أنه أمر يتنافى

مع خصخصة الدين، وإن كان ذلك يتطلب من السلطات المالية أن تحدد - وهو أمر يمكن الطعن فيه أمام المحاكم - ما هي الكنيسة، وهو ما يستلزم بالتالي اعتراف الدولة بالكنائس لهذا الغرض. والقصد من ذلك هو أن وضع المؤسسة الخيرية أو استحقاق الدعم الحكومي لا يتضمن الموافقة الحكومية على أنشطة المنظمة.

وبالتالي يمكن القول إن تلك السياسات تعد محايدة بمعنى أنها منصفة، وهذا هو المعنى الوحيد الذي يمثل أهمية؛ فالسياسات التعليمية ليست «محايدة ثقافيا» بالمعنى المستحيل الذي يقترحه تايلور، لأنه من المحتم أن تلك السياسات ستُغضب أولئك الذين يفضلون عدم منح الدولة الأموال للمدارس الدينية، وهؤلاء الذين يفضلون أن يذهب كل التمويل الحكومي إلى المدارس التي تديرها الطوائف الدينية الخاصة بهم، وكذلك هؤلاء الذين يريدون من الدولة إغلاق جميع المدارس فيما عدا المدارس التي تنتمي إلى طوائفهم الدينية. ونجد أيضا أن البعض سيفضلون منح استثناءات ضريبية عامة على منح استثناءات ضريبية للديانات؛ وسيفضل آخرون أن تكون تلك الاستثناءات الضريبية انتقائية.

ويمكن تنفيذ سياسة خصخصة الدين والوصول بها إلى أبعد من ذلك بحيث لا تصبح تيسيرية فقط، بل إجبارية. ويمكن بالتالي إجبار أولياء الأمور على إرسال أطفالهم إلى المدارس التابعة لدياناتهم وليس فقط تخييرهم. وهناك اعتراض واضح على ذلك يستند إلى مبدأ الحرية، غير أنه على الرغم من ذلك، فإنه تظل تلك السياسة من قبيل المساواة في المعاملة. (بل إن تشارلز تايلور على استعداد لتأييد إجراءات مشابهة فيما يتعلق باللغة والثقافة، على أساس أن ذلك يُعد تفسيرا أفضل لمبدأ المساواة في المعاملة). وتتمثل المرحلة الأخيرة في أن «يطالب المجتمع مواطنيه بالولاء لمنظومة المعتقدات التي نشأوا عليها أو ألزموا أنفسهم بها في البداية مهما كانت، وسيتفق ذلك مع مبدأ التعدد حتى وإن كان يتعارض مع المبادئ الليبرالية»[25]. كما أن الأمر سيتخطى - كما في المقترح السابق - حدود خصخصة الدين، حيث إنه سيؤدي إلى تحول الدولة من عملية التوفيق السلبي بين المطالب الدينية إلى التنفيذ الإجباري لسياسات

التعدد. وإذا كان رفض الليبرالية تأييد فرض التنوع بالقوة يجعلها «غير مرحبة بالاختلاف»، كما يدعي تايلور، فإن تلك شكوى لا بد من أن نعترف بصحتها. (وسوف أتناول حجة تايلور في هذا الصدد في الفصل التالي).

ومن الجدير بالذكر. لكي ننهي هذه المناقشة. أنه يمكن تنفيذ المنهج التعددي في حماية المعتقدات الدينية على حساب الحرية فيما يتعلق بقانون التجديف (*)؛ ذلك لأن الوضع الحالي في بريطانيا، والذي يضع المسيحية - وخاصة كنيسة إنجلترا - في مكانة متميزة ومتفردة، لا يمكن بوضوح تبريره وفقا للمفهوم الأولي عن المساواة في المعاملة. وعندما ننظر إلى الأمر من وجهة نظر قصيرة الأمد على الأقل نجد أنه يمكن على نحو معقول تقليل احتمال الصراع إلى أقصى حد من خلال منع أي هجوم على ديانة يمكن أن يراه تابعوها مهينا. وهكذا نجد أنه عندما حدثت مشكلة سلمان رشدي كان القاضي اللورد سكارمن، وهو القاضي الأكثر نشاطا بين القضاة المؤيدين لسياسات التعدد الثقافي، يؤيد «إصدار تشريع يوسع من مدى (جرم التجديف) من أجل حماية المعتقدات والمشاعر الدينية لغير المسيحيين» باعتبار أن ذلك من شأنه أن يؤدي إلى «ضمان الهدوء في المملكة»[26]. (وهو الهدوء الذي يمكن أن ينتج أيضا عند وضع عقار الفاليوم المهدئ في إمدادات المياه). وهناك حجة أخرى تؤيد التعدد باعتباره نوعا من الحماية الفكرية، ويتمثل أساس تلك الحجة في أنه لما كانت المعتقدات تُعد من مقومات الشخص، «فإن العبث في معتقدات الأشخاص واحتقارها يعني في ذات الوقت العبث بهم واحتقارهم. ولا بد من تكريس وقصر حرية التعبير للترويج للتفاهم المشترك بين مختلف جماعات المؤمنين من الديانات المختلفة»[27].

والحجة المضادة لكل هذا هي أن المجتمع عليه أن يمنح أفراده فرصة تغيير آرائهم فيما يتعلق بالأمور الدينية. سواء قرروا اغتنامها أم لا. وهذا يتطلب أكثر من فرض العقوبات القانونية ضد الارتداد عن الدين. وعندما تُعرض الحجة الأساسية التي تؤيد حرية التعبير على أنها طريقة لتدليل الكتاب فإن ذلك يحط من قدرها. وإذا كان «الدفاع الليبرالي التقليدي»

(*) القوانين التي تعاقب من تصدر عنهم صور من الازدراء أو الإهانة تجاه أديانهم [المترجم].

يتمثل فقط في أن حريـة التعبير تعود بالفائدة على المفكرين - كما يقول بيخـو باريخ - ربما على حسـاب «ما هو خير للمجتمـع ككل» فإنه يكون بالفعـل دفاعا ضعيفا[28]، إذ يرى باريـخ أن «ما فعله مؤيدو حرية التعبير أمثـال ملتون ولوك وجون سـتيوارت مل وكانط وشـلنغ هـو أنهم عمموا «مصالح» الشـاعر، أو الفيلسوف أو العالم أو الفنان». وكانت احتجاجاتهم الشـهيرة مجرد قناع للسـعي وراء الربح القذر؛ «فقـد كان مؤيدو حرية التعبير المشـهورون يكسـبون أقواتهم من خلال حرية التعبير تلك، وكانت لهـم فيها مصالح راسـخة»[29]. ولكن دعونا نعترف، على سـبيل الجدل، بصحة الادعاء الذي وضعه جيمس جويس على لسـان شـخصية (ستيفن ديدالوس) في الفصل التاسـع من مسـرحية «عوليس» وهو أن شكسـبير كان يحب المال، وأن شكسـبير كان علـى الأرجح يكتب من أجل المال. لكن تظل فكرة أن الرابح الرئيسـي من وجود مسـرحيات شكسبير هو حساب شكسـبير في البنك فكرة مثيـرة بالفعل. بيد أنه مـن الواضح تماما أنه عندمـا يكتب باريخ قائلا: «إن الكتاب الليبراليين كانوا يميلون إلى التركيز على المسـتفيدين ويتجاهلـون هؤلاء الذين لا تتاح لهـم إلا فرصة ضئيلة للتمتع بهذه الحقوق ويتحملون في معظم الأحيان عبء تلك الحرية»، فإنه يرمي إلى المطابقة بين المبدعين والمسـتفيدين من حرية التعبير والمطابقة بين بقية السـكان وهـؤلاء الذين يعانون فقط العبء الناتج عن ممارسـة الآخرين لحرية التعبير[30].

وإذا كان هذا هو ما يوصلنا إليه «احترام الثقافة» فليس من الضروري توضيح ما يترتب على ذلك من تعصب. إن المستفيدين الرئيسيين من الأدب والفلسـفة والعلم في العالم هم هؤلاء الذيـن تمكنهم هذه الفروع المعرفية مـن الإفلات من الحيز المحـدود من الأفكار الذي نشـأوا فيه. ولا يوجد سـبب يجعلنا نسـتثني الدين من ذلك. فلما كانت الديانات بالفعل، مقارنة بالممارسـات التي مصدرها الثقافة، تَدَّعي بأنها صحيحة، نجد المزيد من الأسـباب التي تدفعنا إلى القول إن المنتمين إلـى جميع الديانات يجب أن تتاح لهم فرصة اكتشـاف ما يمكن أن يقال ضدهم. كما أنه لا يكفي أن تكون الانتقادات المهذبة والمتسمة بالاحترام هي فقط المتاحة. إن باريخ يشكو من

أن المساهمات التي تقدم بها (غيره) من فلاسفة السياسة في المناقشة الخاصة بمسألة رشدي كانت لا تتفق بصفة عامة مع الشروط التي دار وفقا لها الجدل العام، «فقد تساءلوا عما إذا كانت مطالبة المسلمين بتقييد حرية التعبير لها ما يبررها أم لا؛ بينما كان المسلمون يريدون معرفة إذا كان الحق في تناول المعتقدات من وجهة نظر نقدية يتضمن الحق في السخرية من هذه المعتقدات والاستهزاء بها وهجائها أم لا، ولماذا؟»[31]. ثمة إجابتان عن هذا السؤال، والإجابة الواضحة هي أن الحق في السخرية والاستهزاء والهجاء لا ينفصل عن الحق في حرية التعبير. وبالتالي فإن السعي إلى حظر كتاب «آيات شيطانية» بدعوى أنه يسخر من الإسلام ويستهزئ به ويهجوه كان يستدعي وضع قيد على حرية التعبير؛ وكان فلاسفة السياسة يؤدون عملهم فقط بتعاملهم مع الأمر على هذا الأساس. ومن ثم فإن محاولة باريخ الإيحاء بوجود قضيتين مختلفتين وأن الفلاسفة السياسيين كانوا يناقشون إحداهما والمسلمين يناقشون الأخرى هي محاولة زائفة.

بيد أن هناك إجابة أكثر واقعية، وهي أن القليل جدا من الأشخاص تحولوا إلى إحدى الديانات أو من إحدى الديانات من خلال «التناول النقدي للمعتقدات». كما أن التعصب الديني تتم إثارته بوسائل غير عقلانية، والطريقة الوحيدة التي يمكن بها التغلب عليه هي أن نجعل الناس يشعرون بالخجل من هذا التعصب. وإذا كانت المسيحية قد أصبحت أخيرا خلال الخمسين سنة الماضية متوافقة مع المدنية (على الأقل في معظم دول أوروبا الغربية) فإن هذا يعد نتيجة طويلة الأمد للهجوم الذي تعرضت له طموحات هذه الديانة، والذي سار بجدية في القرن الثامن عشر. فقد شن عليها غيبون هجوما بطيئا وقليل الأثر، بينما كان هجوم فولتير عنيفا وكاسحا. لكننا نجد في كلتا الحالتين أن جوهر الاستراتيجية التي اتبعاها كان السخرية والاستهزاء والهجاء. وكان فولتير يعيش علنا في مدينة فيرني ومات في شيخوخته لأسباب طبيعية، على الرغم من أنه لم يكن من الصعب قط على المتعصبين اغتياله. ولكن مصير رشدي، الذي أُجبر على العيش في مكان لا يعرفه أحد وتم رصد مكافأة مالية لمن يقتله، يشير إلى سوء الطالع إلى أنه لم يحن الأوان بعد لوجود مثيل فولتير في الإسلام.

لقد كتبت منذ عدة سنوات أننا على الأرجح «نتجه ناحية عصر مظلم جديد» وتعرضت لإساءة شديدة من باريخ بسبب ذلك، فقد قال: «على الرغم من أن باري يظن «أن الدليل واضح للعيان ويمكن للجميع رؤيته» فإنه لا يفعل سوى الإشارة إلى الحركات الفاشية والأصولية التي لا يمثل أي منهما تهديدا حقيقيا لنسيج الحضارة الغربية»[32]. وأنا لا أشعر بالندم حيال هذا الدليل الذي يبدو لي أنه يوضح أن المؤسسات الليبرالية والأفكار الليبرالية في أجزاء كثيرة من العالم في حالة دفاع عن النفس، بل في حالة انسحاب في بعض الأحيان. لكن ليس من الضروري علينا أن نتمادى بحثا عن الأدلة؛ فهناك خطر كبير في الداخل. ولكي ندرك ذلك إدراكا كاملا ليس علينا سوى التساؤل عن مستقبل حرية التعبير إذا أصبحت أفكارا مثل الأفكار التي يعبر عنها باريخ سائدة في المجتمعات الليبرالية حاليا.

3 - المساواة في المعاملة

تستتبع استراتيجية الخصخصة وجود موقف حازم تجاه التنوع الثقافي، ومفاد تلك الاستراتيجية هو: «هذه قواعد ترشد الناس إلى ما هو متاح أمامهم القيام به، وما يقررون القيام به في إطار تلك القواعد يرجع إليهم وحدهم. بيد أن ذلك لا يرتبط بأي صلة بالسياسات العامة». ويمكن عرض ذلك الموقف كما يلي من خلال نموذج بسيط من نماذج عمليات صنع القرار المتعقلة يلائم غرضنا الحالي: أن تلك القواعد تحدد مجموعة من الخيارات، وهذه الخيارات واحدة بالنسبة إلى الجميع؛ ويقوم الناس في إطار هذه المجموعة من الخيارات باختيار تصرف معين من خلال اتخاذ قرار بشأن أفضل الخيارات المدروسة التي يمكن أن تفي بأفضلياتهم الأساسية بالنسبة إلى النتائج، مع الأخذ في الاعتبار معتقداتهم الخاصة بطريقة ارتباط الأفعال بالنتائج. ونجد من وجهة النظر الليبرالية التي تؤمن بالمساواة أن ما يهم هو تكافؤ الفرص. وإذا أدت القواعد المتماثلة إلى إيجاد مجموعات متطابقة من الخيارات يكون هناك بالتالي تكافؤ للفرص. ويمكن أن نتوقع أن تختلف خيارات الناس في هذه المجموعات المتطابقة من الخيارات وفقا للنتائج التي يفضلونها

ومعتقداتهم بشأن العلاقة بين الأفعال وإرضاء الأفضليات. وسيُستمد بعض هذه الأفضليات والمعتقدات من بعض جوانب ثقافة ما يشترك فيها هؤلاء الناس مع آخرين؛ وسيكون بعضها خاصا بهم. بيد أن ذلك لا يمثل أهمية؛ حيث إنه في كلتا الحالتين لا يتعلق بادعاءات تستند إلى العدالة مادامت العدالة تحققها الفرص المتكافئة.

ولا يعني أي من ذلك بطبيعة الحال أن الناس لن يشعروا في حقيقة الأمر بأنهم يُعاملون بقسوة، ولن يشتكوا من أن نظام القوانين المتماثلة يعاملهم بطريقة غير عادلة. فهناك كثير من تلك الشكاوى التي ظهرت بالفعل. والسؤال الذي يجب طرحه هو: ما مدى موضوعية هذه الشكاوى؟ وسيكون ذلك هو موضوع الجزء المتبقي من هذا الفصل. والنتيجة الرئيسية التي سأحاول إثباتها هي أنه من الصعب في الواقع تبرير أي رد فعل سياسي شعبي. وهو رد الفعل الذي يريد مؤيدو التعددية الثقافية رؤيته على نحو أكثر شيوعا. في أي حالة من الحالات، على الرغم من أنه لا يمكن استبعاد حدوثه من الناحية النظرية. وهذا هو النهج الذي يبقي القاعدة محل الاعتراض سارية على معظم الناس، ويسمح لأفراد الأقليات الدينية أو الثقافية بعدم الالتزام بتلك القاعدة. وسوف أعترف على نحو أكثر تحديدا بأن هذا النهج الذي سأدعوه نهج القاعدة والاستثناء يمكن الدفاع عنه في بعض الأحيان بدعوى التعقل السياسي أو تقييم المنافع والمضار. بيد أنني سأرفض الحالة المميزة التي يقدمها مؤيدو التعددية الثقافية ، وهي أن التحليل الدقيق سوف يثبت أن منح الأقليات الثقافية استثناءات أمر تتطلبه في كثير جدا من الحالات عدالة الليبرالية التي تؤمن بالمساواة.

ومن بين أمثلة نهج القاعدة والاستثناء ذلك الاستثناء من القوانين التي تسنها العديد من الدول بخصوص الذبح الإنساني للحيوانات، وذلك للسماح للمسلمين واليهود بممارسة معتقداتهم. ومن بين الأمثلة الأخرى مجموعة من الاستثناءات من قوانين وضعت لتقليل إصابات الرأس، وتهدف هذه الاستثناءات إلى السماح للسيخ الذين يرتدون العمامة بركوب الدراجات النارية والعمل في صناعة البناء وهكذا دواليك. وسوف

أناقش كلا من هذين المثالين في القسم التالي. وتتم المطالبة بمعظم هذه الاستثناءات - وإن لم يكن كلها - على أساس المعتقد الديني. وقد تمادى بيتر جونز بالفعل فأشار إلى أننا لو تركنا «المقومات الدينية للثقافة» جانبا، فلن يكون هناك إلا «أقل القليل من مشكلات التوفيق المتبادل» الناشئة عن التنوع الثقافي [33]. وسوف نرى في هذا الفصل أن كثيرا جدا من مطالب المعاملة الخاصة التي يطالب بها الأفراد والمنظمات تستند إلى معتقدات دينية. وهذا أمر متوقع على الأرجح إذا أدركنا أن النزوع إلى التقيد بالمبادئ الدينية يُعد أكثر أهمية وإلحاحا من التقيد بالمعايير التي يدعمها العرف فقط.

بيد أنه يجب علينا في الوقت ذاته إدراك أن المطالب التي تستند إلى الدين يزيد احتمال تعاطف الآخرين معها أكثر مما يحدث في حالة المطالب التي تستند إلى العرف، وخاصة في البلاد ذات الأغلبية البروتستانتية (أو التي كانت بروتستانتية) التي تمقت تقليديا «قهر الضمائر الرقيقة». ويعزز ذلك الاتجاه في الولايات المتحدة ما يضمنه الدستور من «الحرية الدينية»، مما يشجع على تقديم الأعراف على أنها نوع من الدين. ونتيجة ذلك يتم طرح ارتداء الياماكا (وهي قبعة الرأس)، على سبيل المثال، على أنه التزام ديني، وليس على أنه عرف تقليدي عند بعض اليهود المتشددين. ولكن حتى بدون هذا الحافز فإنه من المعروف أن الإلحاح في مطالبات معينة باسم الدين يُعد أمرا مفيدا إذا أمكن ذلك. ونجد بالتالي أنه من المشكوك فيه أن يكون ارتداء العمامة واجبا دينيا عند السيخ، حيث إن ذلك يُعد عرفا تقليديا عند بعضهم [34]. فخلال المناقشة البرلمانية حول المقترح الخاص باستثناء السيخ الذين يرتدون العمامة من القانون الذي يقضي بضرورة ارتداء جميع راكبي الدراجات النارية للخوذة الواقية، كان الذين يؤيدون هذا الاستثناء يرون أنه من المهم التشديد على المكانة الدينية للعمامة، أما الذين لم يؤيدوا ذلك الاستثناء فكانوا يدفعون بأن العمامة مجرد عُرف [35]. بيد أنه توجد قوة معادلة في بريطانيا كما سنرى فيما يلي؛ ففي خارج إيرلندا الشمالية لا يجرم التمييز على أساس الدين، لكن التمييز على أساس السلالة أو العرق يُعد موضع تجريم. ومعنى ذلك وجود

حافز لإظهار ما يمكن أن يكون واجبا دينيا على نحو مفهوم مثل ارتداء نوع من أنواع غطاء الرأس عند السيدات المسلمات على سبيل المثال كعرف ثقافي عرقي حتى يدخل في نطاق قانون العلاقات العرقية.

ويدعي كثير من واضعي نظريات التعددية الثقافية أن العدالة تتطلب وجود ترتيبات خاصة للوفاء بما تتطلبه المعتقدات الدينية والممارسات الثقافية. وحجتهم هي أن عدم وجود معاملة خاصة يُعد في بعض الأحيان نوعا من المعاملة غير المتساوية. حيث يقال إن القانون الواحد قد يكون له تأثير مختلف في مختلف الأشخاص بسبب معتقداتهم الدينية أو ممارساتهم الثقافية. وبالتالي يكون ادعاء الليبراليين بأن المساواة في المعاملة تنتج عند وجود منظومة من القوانين المتماثلة ادعاء غير صحيح. فما الذي يمكن أن نقوله على تلك الحجة؟ إن الواقع يقول إن أي قانون عام سيكون له تأثير مختلف في مختلف الأشخاص. ولكن هل يعني ذلك وجود أي ظلم جوهري في هذه الحالة؟ إن جوهر القانون هو حماية بعض المصالح على حساب مصالح أخرى عند حدوث تعارض بينها. ونجد بالتالي أن مصالح السيدات اللائي لا يردن التعرض للاغتصاب تكون لها الأولوية على مصالح من يريدون ارتكاب الاغتصاب، وذلك في صورة القانون الذي يمنع الاغتصاب. ونجد بالمثل أن مصالح الأطفال المتمثلة في عدم التحرش جنسيا بهم يكون لها الأولوية على مصالح من يمكن أن ينجذبوا جنسيا تجاه الأطفال، وذلك في صورة القانون الذي يمنع هؤلاء من الانسياق لنزواتهم. ومن الواضح أن تأثير هذه القوانين على الذين يحبون بشدة الاغتصاب أو التحرش الجنسي بالأطفال أشد بكثير من تأثيرها على من لا يريدون المشاركة في تلك الأنشطة، حتى إن لم يكن هناك قانون يجرمها. غير أنه من غير المنطقي القول بأن ذلك يجعل القوانين التي تحرم تلك الأنشطة غير عادلة؛ فهي توجد نوعا من التوزيع العادل للحقوق بين من يريد أن يغتصب أو من يريد التحرش بالأطفال والضحية المحتملة.

والمعنى هناك معنى عام تماما. فإذا قمنا بدراسة أي قانون تقريبا سنجد أنه يمثل عبئا على بعض الناس أكثر بكثير من العبء الذي يمثله على أناس آخرين. فالقيود المفروضة على السرعة لا تعوق إلا من يريدون

القيادة بسرعة. والقوانين التي تمنع القيادة تحت تأثير الكحوليات ليس لها تأثير فيمن يمتنعون عن المسكرات. والمدخنون فقط هم الذين تعوقهم القوانين التي تحظر التدخين في الأماكن العامة. ولا يتأثر بالقوانين التي تحظر امتلاك الأسلحة النارية إلا من يريدون امتلاكها، وهكذا إلى ما لا نهاية؛ فهذه هي طبيعة الأمور بكل بساطة. ولا تعد فكرة أن عدم تساوي التأثير يمثل علامة على الظلم فهما عميقا مستمدا من مفهوم للعدالة أكثر رقيا من المفهوم الذي كان موجودا فيما سبق في الفلسفة السياسية؛ فهي تمثل خطأ فقط. بيد أن ذلك لا يعني بالطبع إنكار أن التأثير غير المتعادل للقانون يمكن أن يكون في بعض الأحيان علامة على ظلمه. فتلك الفكرة تعني ببساطة أنه سيتعين إثبات التهمة في كل حالة من خلال توضيح ظلم القانون بدقة؛ فلا يكفي أبدا إثبات شيء واحد فقط، وهو أن القانون له تأثير مختلف في مختلف الناس.

ويتصل كل ذلك بتوجه فكري في الفلسفة السياسية الحديثة يرى أنه من المشروع، من الناحية النظرية على الأقل، أن يطالب ذوو الأذواق المكلفة - ومن أمثلتهم الشهيرة هؤلاء الذين اعتادوا تناول بيض الزقزاق وشرب الخمر الفرنسي الممتاز - بدخل إضافي حتى يمكنهم الحصول على القدر نفسه من الرضا الذي يمكن للآخرين الحصول عليه بتناول السجق والبيرة. ورد الفعل المعتاد تجاه الفكرة القائلة بأن ذوي الأذواق المكلفة يجب أن يحصلوا على موارد إضافية هو أن ذلك يُعد أمرا غير منطقي، وهذا رد فعل سديد تماما. ولا يرجع السبب في ذلك إلى أن هذا المقترح غير عملي فقط؛ فمن يطرحون تلك الفكرة عادة ما يكون لديهم الاستعداد التام للإقرار بذلك. فالخطأ يكمن في التفكير. ولو كان من ناحية المبدأ فقط. في أن المساواة في المعاملة تستلزم تقديم تعويضات لذوي الأذواق المكلفة. ولتوضيح الخطأ في هذه الفكرة يجب الاستشهاد بالمقدمة المنطقية التي تقول إن موضوع العدل هو توزيع الحقوق والموارد والفرص. وبالتالي يكون النصيب العادل من الدخل أمرا معروفا ولا جدال فيه؛ فالدخل هو الشيء الذي يُعد توزيعه موضوع العدالة وما يسند إليها من صفات. ولنفرض أن كلانا (أنا وأنت) لنا حق متساو في موارد المجتمع

لأي سبب من الأسباب. وبالتالي لا يهم إذا كان الرضا الذي ستشعر به من استخدام تلك الموارد أكثر مما سأشعر به أنا. فالعدالة تتمثل في أن حقنا المتساوي يتحول إلى قوة شرائية متساوية؛ أما ما نفعله بتلك القوة الشرائية فهذا شأن خاص بنا.

وإذا استبعدنا الادعاء بأن المساواة في المعاملة تستتبع التأثير المتساوي، فقد تكون هناك أيضا بعض الحجج المؤيدة لوجود ترتيبات خاصة لاستيعاب الممارسات الثقافية أو المعتقدات الدينية. ولكن ما هي تلك الحجج؟ إن من بين السبل الطبيعية الإيحاء بأن ما قلته حتى الآن قد يكون مناسبا تماما بالنسبة إلى ما يترتب على الأفضليات، وإن ما يترتب على المعتقدات الدينية يُعد أمرا مختلفا تماما. ومن الصعوبة بمكان التوصل إلى سبب يدعونا إلى قبول ذلك المقترح، مهما تكن درجة الثقة التي يتم تقديمه بها في كثير من الأحيان. ولنأخذ على سبيل المثال أن المعتقدات التي يؤمن بها الناس قد تجعل بعض فرص العمل بغيضة بالنسبة إليهم؛ فمن المفترض أن محبي السلام لن يجدوا مستقبلا لهم في العمل في الجيش؛ ومن المحتمل أن يشعر الملتزمون بتناول الأطعمة النباتية فقط بالشعور نفسه حيال الوظائف في المجازر أو محلات الجزارة. ونجد بالمثل أنه لو اقتضت التشريعات إفقاد الحيوانات وعيها قبل قتلها، فإن على من لا يستطيعون تناول تلك اللحوم بسبب معتقداتهم الدينية الامتناع التام عن تناول اللحوم.

وعندما يجد بعض اليهود والمسلمين أنهم لن يتمكنوا من تناول اللحوم في المستقبل فإنهم قد يقررون أن دينهم يحتاج إلى إعادة تفسير بحيث يسمح بتناول لحوم الحيوانات المذبوحة بطريقة آدمية؛ وقد حدث ذلك بالفعل، وفي هذا الصدد يذكر بيتر سينغر (*) أن «الحاخامات في السويد والنرويج وسويسرا، على سبيل المثال، قد قَبِلوا بتشريع يستلزم تخدير الحيوانات قبل قتلها مع عدم وجود استثناءات بالنسبة إلى الذبح الشرعي»[36]. بيد أن الحجة التي تؤيد القول بأن التشريعات الخاصة بالذبح الإنساني للحيوانات ليست ظالمة لا تعتمد على الادعاء بأن

(*) بيتر سينغر (1946 -): فيلسوف أسترالي من أصل نمساوي متخصص في فلسفة الأخلاق، ومعروف عنه أنه «نباتي»، وله كتابات مهمة ومؤثرة في ذلك المجال [المترجم].

المعتقدات تعد أمرا اختياريا وبالتالي فإن اللوم يقع على عاتق الأشـخاص إذا كانت معتقداتهم توقعهم في المشـكلات (وهـذه النقطة أيضا لا تتعلق بمسـألة الأذواق المكلفة). وإذا فعلنا مثل يائيل تامير وقلنا إن الأشـخاص يجـب أن «يتمتعوا بحرية اتباع الثقافات والديانات التي يختارونها» فلا بد مـن إدراك أن ذلك يعني فقط أنه لا يجوز معاقبتهم بسـبب تغيير آرائهم حيال مدى قيمة التزاماتهم الثقافية والدينية الحالية[37]. ولا يجوز تفسير ذلك على أنه يعني أن تلك الالتزامات هي نتاج الاختيار. فليس من المنطقي القول بأنه يمكن للأشـخاص اختيار ما يعتقدونه. ويمكن بالمثل أن نقول، إذا رغبنا في ذلك، إن الأشـخاص يتحملون مسؤولية معتقداتهم الخاصة؛ بيـد أنـه يجب فهم أن ذلـك يعني فقط أنهـم يمتلكون تلـك المعتقدات؛ فـلا يجوز تصور أن معتقدات هؤلاء الأشـخاص تعـد نوعا من الأمراض الغريبة (ويمكن أن نقول الشيء نفسه مرة أخرى وبصفة عامة فيما يتعلق بالأفضليات). والحديث عن أن الأشخاص «يحملون عبء» معتقداتهم، كما يقول مايكل ساندل، يقوي هذا الإحساس بالاغتراب[38].

إن الموقف فيما يتعلق بالأفضليات والمعتقدات يشـبه الموقف السابق، فمـن الممكن محاولة غرس أذواق معينة (من خـلال تنمية خبرة أو مهارة معينة على سـبيل المثال)، ومـن الممكن تقوية معتقـدات معينة (مثلا من خلال التعرف عن عمد على الرسـائل التي عادة ما تؤكد هذه المعتقدات)، ولكـن لا يوجد في أي من الحالتين ما يضمن النجاح. كما أن القرار الذي سـنتخذه بالشـروع في تلك المحاولة لا بد له من مصدر؛ فلا بد أن تكون لدينا بالفعل أفضلية أعلى مرتبة تدفعنا إلى تنمية ذوق معين أو معتقد من مرتبة أعلى، بحيث يكون من المفيد تقوية ذلك المعتقد. ولا يمكن في أي من الحالتين أن يكون الاختيار هو المسـؤول عن كل شيء. ويُخيل إلي أن أحد مصادر الفكرة التي تقول إنه من السـهل تغيير العديد من الأفضليات هو النزوع إلى الخلط بين الأفضليات والاختيارات؛ فإذا افترضنا على سـبيل المثـال أنني أُفضِّل الآيس كريم بالفانيليـا على الآيس كريم بالفراولة، في حين أن غيرهما من الأنواع تكون متسـاوية في رأيي؛ إذن فسـوف اختار الآيس كـريم بالفانيليـا إذا كان غيرهما من الأنواع متسـاوية في نظري

بالفعـــل؛ إلا أن تلـــك الأفضلية قـــد تكون ضعيفة وهو مـــا يعني أنه يجب ألا تحـــدث مفاجآت شـــديدة في الذوق حتى يتحـــول اختياري إلى الآيس كـــريم بالفراولة بدلا من الفانيليا. ويتضح ضعف هذه الأفضلية من خلال استعدادي لدفع مبلغ إضافي قليل للحصول على النوع المصنوع بالفانيليا، وعـــدم وجود مانع عندي لأن أترك شـــخصا آخر يأخـــذ آخر قطعة آيس كـــريم بالفانيليـــا. لكن على الرغم من ذلك، فـــإن الأفضلية في حد ذاتها، حتى لو كانت ضعيفة، ربما تكون راســـخة فسيولوجيا بقوة في داخلي ومن المســـتحيل تقريبا تغييرهـــا. وتكون نتيجة ذلك بالتالـــي هي أن المعتقدات والأفضليات في وضع مشـــابه؛ فلا يمكن تغيير المعتقدات بفعل من أفعال الإرادة، ويمكن قول الشيء نفسه على السواء عن الأفضليات. ومن الخطأ القول بأن إمكانية تغيير الأفضليات هو ما يجعل من العدل أن يترتب على تلـــك الأفضليات تأثير غير متســـاو، وبالتالي يكون مـــن غير الصحيح أن عـــدم إمكانية تغيير المعتقدات يجعل من قبيـــل الظلم أن يترتب على هذه المعتقدات تأثيرات غير متساوية.

لا تعد المعتقدات عبئا بالطريقة نفسها التي تعد بها الإعاقة الجسدية عبئـــا، إلا أن هذا الادعـــاء بالتحديد يظهر في بعـــض الأحيان. فنجد أن بيخو باريخ يجادل بأن منح الأشـــخاص معاملة خاصة على أســـاس معتقداتهم «يشـــبه حالة فردين يتمتع كلاهما بحق الحصول على رعاية طبية متساوية، إلا أنهما يحصلان على رعاية مختلفة اعتمادا على طبيعة مرضهمـــا»[39]. إن الإعاقة البدنية (مثـــل عدم القدرة على الحركة مثلا بسبب الإصابة أو المرض) تجعل من حق الشخص أن يطالب بقوة وعلى نحـــو مقبول ظاهريا بالتعويض، لأن تلـــك الإعاقة تقلل من فرصة ذلك الشخص في القيام بأنشطة تتاح لغيره فرصة القيام بها. وعلى النقيض فـــإن الأثر الذي يترتـــب على وجود معتقد مميـــز أو أفضلية مميزة هو إيجـــاد نمط معين من الخيارات من بين مجموعة الفرص المتاحة لجميع الأشـــخاص الذين يتشابهون في الوضع البدني أو المالي. ذلك أن موقف الشخص الذي لا يستطيع قيادة السيارات بسبب إعاقة جسدية يختلف تمام الاختلاف عن موقف الشخص الذي لا يستطيع قيادة السيارات لأن

ذلك يتعارض مع مبادئ ديانته. والإيحاء بأن هذين الشخصين متشابهان في وضعيهما يُعد إساءة لكل منهما؛ ذلك أن الشخص الذي يحتاج إلى كرسي متحرك ليساعده على التنقل سيكون محقا إذا شعر بالغضب من الإيحاء بأنه ينبغي تشبيه تلك الحاجة بالذوق المكلف. أما الشخص الذي يؤمن - بكامل حريته - بمعتقد ديني معين يُحرِّم بعض الأنشطة فسوف ينكر الاتهام بأن ذلك الإيمان يقابل العبء الكريه الذي تمثله الإعاقة الجسدية.

والفارق شديد الأهمية يقع بين الحدود التي تقيد عدد الفرص المتاحة للأشخاص، والحدود التي تقيد اختياراتهم من بين عدد معين من الفرص. إن باريخ يقوم عن عمد بطمس هذا الفارق، حيث كتب يقول إن «الفرصة تعد مفهوما يعتمد على موضوعه»، وبالتالي لا يمثل «مرفق ما أو مورد ما أو تصرف ما» فرصة أمام الشخص. حتى إن كانت متاحة أمامه. إلا إذا كان يتمتع «بالاستعداد الثقافي... للانتفاع بتلك الفرصة»[40]. وهذا المقترح يهدم بالفعل معنى كلمة «فرصة» [opportunity] المشتقة من كلمة لاتينية هي «بورتونس» [Portunus] وهو اسم الإله الذي كان يعتني بالموانئ (ولا يزال، بالرغم من أي شيء أعرفه مما يخالف ذلك[41] فعندما كانت الريح والمد مواتيين كان أمام البحارة فرصة مغادرة أو دخول الميناء. ولم يكن مفروضا عليهم بطبيعة الحال القيام بذلك إذا لم يرغبوا فيه، إلا أن ذلك لم يكن يعني أن الفرصة كانت تضيع بطريقة أو بأخرى عند ذلك كما يقترح باريخ. فقد كان وجود الفرصة يمثل حالة موضوعية؛ ولكن ذلك لا يعني أنه لم يكن في الإمكان تخصيص الفرصة، بمعنى أنه إذا كان هناك احتمال لحدوث اقتران ما بين الريح والمد يؤدي إلى خلق فرصة أمام سفينة معينة، فإن ذلك الاحتمال كان يعتمد على بنية السفينة وحبال الأشرعة والصواري فيها. غير أن هذا الاحتمال لم يكن يعتمد على «الاستعداد الثقافي» لطاقم السفينة «للانتفاع من تلك الفرصة»؛ فربما كان من المحتمل أن يقرروا عدم الإبحار بسبب نبوءة دينية تحذر من الخروج في رحلة بحرية، ولكن ذلك كان يعني ببساطة أنهم تنازلوا عن تلك الفرصة.

إن «ليلي بارت» بطلة رواية «منزل المرح»(*) بالمعنى الذي تُعد به «بيكي شـــارب» هي بطلة رواية «معرض الغرور»(**) التي كتبها «ثاكري» تقضي الكثير من الوقت في تلك الرواية وهي تتحسر على أن الثروة التي يمتلكها أقاربهـــا وأصدقاؤها تفتح لهـــم فرصا (وهي تســـتخدم كلمة فرص عدة مرات في هذا السياق) لا يغتنمونها، لأن الثقافة الخانقة الخاصة بالطبقة الأرســـتقراطية في مدينة نيويورك تضيق الآفاق المستقبلية بالنسبة إليهم؛ ثـــم تفكر مليا في الفائدة التي يمكـــن أن تحصل عليها إذا أتيحت لها تلك الفرص نفســـها. فلو كان باريـــخ على حق لكان علينا اتهام الآنســـة بارت ومؤلفـــة الرواية إديث وارتـــون بارتكاب خطأ فكري. فنجـــد وفقا لتحليل باريخ أنه لو كانت بارت قد حصلت على ثروة أقاربها وأصدقائها لكان من المفتـــرض أن ترى أنها أتيحت لهـــا الكثير من الفرص التي لم تتح لهم. إلا أنني أرى أن ذلك كان سيعني فقدان الهدف من شكواها والذي كان يتمثل بالتحديـــد في أنهم كان أمامهم فرص، وعلى رغم ذلك لم يغتنموها. ونجد بالمثـــل أن التعليم والانتفاع مـــن إحدى المكتبات العامـــة أو - إذا كان معك الأموال اللازمة - الشراء من أحد محلات بيع الكتب يضمن إتاحة الفرصة أمام الشخص لقراءة عدد شديد التنوع من الكتب؛ فإذا كان ذلك الشخص ينتمي إلى إحدى الطوائف المســـيحية التي من بـــين تعاليمها أن قراءة أي كتاب فيما عدا الكتاب المقدس تعد إثما، فإن ذلك الشـــخص سيقرر عدم الانتفـــاع من تلك الفرصة المتاحة. غير أن ذلك الشـــخص على الرغم من ذلك ستظل أمامه فرصة لقراءة الكتب تعادل الفرصة المتاحة لأي شخص آخر يتمتع بالمكانة نفســـها من جميع النواحـــي فيما عدا أنه لا يؤمن بهذا المعتقد تحديدا.

وتتضح تماما الآثار الغريبة المترتبة على تحليل باريخ من خلال تناوله لمثال على «منح الأشـــخاص معاملة خاصة على أساس معتقداتهم»، والمثال موضع المناقشة هنا هو الاستثناء الذي يتمتع به السيخ «من النصوص التي

(*) منزل المرح (بالانجليزية: The House of Mirth) هي رواية لإديث وارتون (1862-1937) نُشرت لأول مرة عام 1905 وباعت 140 ألف نسخة في شهورها الأولى [المترجم].

(**) Vanity Fair: هـــي رواية لوليام ميكبيس ثاكري تهجو المجتمع البريطاني في أوائل القرن التاسع عشر. وقد نشرت للمرة الأولى فيما بين عامي (1847 و 1848) [المحررة].

تجرم من يحملون السكاكين وغيرها من الأدوات الحادة» والتي يتضمنها [قانون العدالة الجنائية] لعام 1988، والذي ينص تحديدا على أنه «من بين الدفوع التي يمكن أن يقدمها المتهم إثبات أنه كان يحمل الأداة معه في مكان عام لأسباب دينية»؛ وهو نص «تم وضعه... بغرض السماح للسيخ بحمل أسلحة الكربان(*) الخاصة بهم في الأماكن العامة من دون خوف من الملاحقة القضائية»[42]. ويتساءل باريخ عما إذا كان من حق غير السيخ «أن يشتكوا قانونيا - وعلى نحو مشروع - من التمييز ضدهم أو عدم معاملتهم معاملة متساوية»، ويجيب بأنه «لا يوجد تمييز هنا لسببين معا وهما أن متطلباتهم الدينية (أي غير السيخ) لا يتم تجاهلها، وأنهم (أي غير السيخ) لا يعانون على نحو ضار كنتيجة للقانون الذي يحترم تلك المتطلبات الدينية للسيخ»[43]. غير أن الأساس المنطقي الذي يمكن أن يستند إليه قانون يمنع حمل السكاكين في الأماكن العامة هو بالتأكيد أن المواطنين العزل (وهذا من قبيل الإسهاب) سيعانون على نحو ضار إذا وجدوا أناسا آخرين يتجولون وهم يحملون أسلحة معهم. وإذا لم تكن السكين تعطي حاملها ميزة معينة، فلا طائل من وضع قانون يضع قيودا على حمل السكاكين بأي حال من الأحوال. وإذا افترضنا أن الأساس المنطقي للقانون سليم، فمن غير المنطقي إنكار أن منح استثناء من هذا القانون لأفراد إحدى المجموعات سيؤدي حتما إلى تقليل مستوى الأمان الشخصي للبقية المتبقية من السكان.

ويجادل باريخ أيضا بأنه «فيما يتعلق بشكوى عدم المساواة، هناك عدم مساواة ظاهرية في الحقوق بمعنى أن السيخ يمكنهم القيام بما لا يستطيعه غيرهم، غير أن عدم المساواة المزعومة ينبع مما يستلزمه مبدأ الاحترام المتساوي للجميع؛ ولا يعتبر هذا نوعا من عدم المساواة بقدر ما هو ترجمة ملائمة لذلك المبدأ في سياق ديني مختلف»[44]. بيد أن عدم المساواة في الحق لا يُعد أمرا ظاهريا، فهو حقيقة. فالحق في حمل السكاكين وسط السكان الذين لا يستطيع أي منهم فعل نفس الشيء يُعد

(*) الكربان (بالإنجليزية: Kirpans) هو خنجر صغير يجب على كل سيخي وسيخية أن يحمله معه بناء على تعليمات مؤسس الديانة السيخية غورو ناناك، وهي إحدى القواعد الخمس «5 كاف». التي تجب على كل أتباع الطائفة السيخية [المترجم].

عدم مساواة في الحقوق مهما كانت نظرتنا إليه. أما بالنسبة إلى مدى إمكانية تبرير عدم المساواة هذه فهذا أمر آخر. غير أن الإيحاء بأن هذا يُعد بالفعل نوعا من المساواة أسمى من المساواة التي يعرضها الليبراليون والتي تتمثل في أن المجتمع يكون فيه حقوق متساوية عندما تكون تلك الحقوق واحدة.

لقد جادلت حتى الآن بأن التأثير المختلف للقانون العام لا يمكن في حد ذاته أن يُعد أساسا للادعاء بأن هذا القانون غير عادل. غير أن العدالة ليست هي الأساس الوحيد الذي يمكن أن تستند إليه الحجة المؤيدة لوجود استثناء من القانون. فإذا كان من الصحيح أن هذا القانون يُعد قاسيا بشدة على بعض الأشخاص، فإن ذلك لا يُعد أبدا سببا لدراسة هذا القانون لبحث ما إذا كان في الإمكان تعديله لمساعدة من يتأثرون به سلبا بطريقة خاصة. أن التعقل أو الكرم هو الذي يمكن أن يؤيد تلك الخطوة. ويمكن من وجهة النظر التي تؤمن بالمساواة طرح تلك القضية من خلال التساؤل حول ما إذا كان الأمر يستحق التخلي عن بعض فوائد القانون من أجل تقليل الآثار السلبية المترتبة على الالتزام به. بيد أن ذلك لا يعني أن أفضل الطرق هي إبقاء القاعدة العامة دون تغيير والقيام فقط بإضافة استثناء يستفيد منه بعض أفراد جماعة معينة. والبديل هو استنباط شكل بديل من القانون يكون أقل تقييدا ويفي على نحو ملائم بأهداف القانون الأصلي ويمنح في ذات الوقت أفراد الأقلية الدينية أو الثقافية كل ما يمثل أهمية لهم. وهذا يؤدي إلى تجنب حالة الظلم المتمثلة في وضع قواعد مختلفة لمختلف الأشخاص في نفس المجتمع. غير أننا نجد في الواقع العملي أن نهج القاعدة والاستثناء هو المتبع عادة.

ويمكن أن نفهم كيفية حدوث ذلك إذا فكرنا للحظة في السياسة ذات الصلة؛ فأي نظام سياسي مفتوح (وليس فقط النظام الذي يحوي مؤسسات سياسية نيابية رسمية) يكون من المحتم خضوعه للضغط من قبل الأقليات التي لها مصالح خاصة في جانب ما من جوانب السياسة العامة. ولا يكون هناك في كثير من الأحيان جماعة لها التنظيم الجيد نفسه في الجانب الآخر. وبالتالي تميل الحكومات والمجالس التشريعية بطبيعة

الحال إلى السير في طريق الحل الذي يواجه أقل مقاومة والاستسلام لمطالب تلك الأقلية. ولا يمكن للسياسي مقاومة إغراء عناصر الجذب في القانون العام الذي يحتوي على استثناءات لمصلحة أفراد مجموعات معينة. ففي هذه الحالة لا تكون هناك حاجة إلى أي جهد إبداعي؛ وعلى الرغم من أن من يعنيهم تحقيق القانون لأهدافه قد يتذمرون بسبب تلك الاستثناءات الخاصة فإنهم على الأقل سيشعرون بالرضا لأنهم حققوا معظم ما يريدون. ويتم في الوقت نفسه شراء المصالح الخاصة المعلنة من خلال السماح بعدم التقيد بالقانون. وقد نجح السيخ على نحو لافت للنظر في لعب تلك اللعبة، كما سنرى، فأعدادهم الكلية في بريطانيا قليلة نسبيا، وهم يعوضون ذلك من خلال تركزهم في عدد قليل من الدوائر البرلمانية.

ولكن بمجرد تقبل أن الحجة المؤيدة للاستثناء تستند بالتأكيد إلى محاولة تخفيف الصعاب بدلا من محاولة تحقيق العدالة، يبدو لي أن هناك إشكالية كبيرة في إثبات تلك الحجة أكثر مما هو مفترض. إنني لا أرغب في استثناء احتمال ظهور حالات يكون فيها كل من القانون العام والاستثناء مبررين. غير أنه عادة ما تكون الحجة المؤيدة للقانون (أو صورة ما منه) من القوة بحيث تستبعد الاستثناءات، أو أن الحجة المؤيدة للاستثناءات من القوة بحيث توحي بعدم الحاجة إلى وجود قانون على أي حال. وإليك على سبيل المثال الادعاء بأن «لب الورع الديني في العقيدة الراستفارية يتمثل في الإلهام الناتج عن استخدام مخدر القنب(*)، حيث يصل متعاطيه إلى مستوى جديد من الوعي، حيث يمكن لأتباع الراستفارية بمزيد من السهولة إدراك أن هيلا سيلاسي هو المُخَلِّص، وإدراك هوياتهم الشخصية على نحو كامل»[45]. وربما يكون في الإمكان أيضا القول بأنه سيكون من الأسهل الإيمان بالعديد من الحقائق الدينية الأخرى تحت تأثير المواد المغيبة للعقل[46]. غير أنه سيتضح أن هناك مشكلات عملية لا يمكن التغلب عليها عند تشريع تناول الحشيش بالنسبة إلى أتباع الراستفارية فقط، مثل صعوبة قصر استخدام هذا المخدر على الاحتفالات الدينية للراستفارية، والمحاولة غير المنطقية للتمييز بين

(*) مخدر القنب/ الغانجا (بالإنجليزية: Ganja) هو مخدر يشبه الحشيش [المترجم].

الراســـتفاريين «الحقيقيين» والراســـتفاريين «الانتهازيين»، واســـتحالة منع الحشيش الذي يستخدمه الراستفاريون من «التسرب» إلى عموم السكان[47]. ولهذا السبب نفسه تم استبعاد المطالبات باستثناءات تستند إلى أساس ديني من القوانين التي تحظر اســـتخدام الماريوانا (القنـــب الهندي) في الولايات المتحـــدة، بـــل إن قضاة المحكمة العليـــا الأميركية الذيـــن يتعاطفون مع تلك الاستثناءات بصفة عامة استبعدوا تلك المطالبات؛ «فمن بين تعاليم الكنيسة القبطية الصهيونية في إثيوبيا .. أنه من الملائم تدخين الماريوانا «باســـتمرار طوال اليوم»، ولكن حتى لو كان اســـتخدام الماريوانا يُفرض رسميا فقط في إطار احتفال ديني، فإنه «ســـيكون من الصعب منح استثناء ديني من دون أن نُعـــرض للخطر الشـــديد الجهود الرامية إلى تنفيذ القانـــون»[48]. إن أفضل الحجج التي يمكن أن تؤيد تشريع الحشيش بالنسبة إلى أتباع الراستفارية أو أفراد الكنيسة القبطية الصهيونية في إثيوبيا تتمثل في القول بأن الحشيش أقل ضررا بكثير من الكحوليات أو التبغ، وهي مواد مشروعة[49]. غير أن تلك الحجـــة لا تقتصر فقط على أتباع الراســـتفارية؛ فلو صحت لأصبحت حجة تؤيد تشريع تناول الحشيش لجميع الناس.

4 - نهج القاعدة والاستثناء

أنا أحاول ألا أشـــتري لحوما غير لحوم حيوانات تمت تربيتها في ظل ظروف ملائمة لها، وتغذت فقط على الغذاء الذي يشكل جزءا من نظامها الغذائي الطبيعي، وذبحت بطريقة إنســـانية لأن مذاق لحمها أفضل، ولأنه غالبـــا لا يحتوي على مضادات حيوية أو هرمونات للنمو، وأيضا بدافع من الشـــعور بالذنب (حيث لا أرى عيبا في القضية الأخلاقية التي يســـوقها النباتيـــون). وهذا الـــذوق مكلف، بالمعنى الحرفي للكلمـــة؛ ذلك أن الذوق المكلـــف، بالمعنى المجازي (بل والـــذي قد يؤدي في نهاية المطاف إلى توفير المال) هو ذوق الشخص الذي يتبع المذهب النباتي من منطلق أخلاقي ولكنه يفتقد طعم اللحم، وكان سيشـــتريه لو لم يلتق بيتر ســـنغر. ومن الأشكال المختلفة للنباتيين الشـــخص النباتي من منطلق ديني (كالبراهمان، (*)على

(*) طبقة المعلمين والدعاة وواضعي القوانين في الهندوسية [المترجم].

سبيل المثال) أو من تنهاه ديانته عن أكل لحم الخنزير، مثل اليهودي أو المسلم، إذا ما كان يتوق إلى ما هو ممنوع. وتُعد هذه جميعا حالات من الأذواق المكلفة شريطة أن نكون مستعدين لتوسيع مفهوم «الذوق المُكلِّف» ليشمل التكاليف التي تنشأ عن المعتقدات الأخلاقية أو المعتقدات الدينية. وسوف أعتبر أن هذه جميعا أيضا حالات لا يمكن فيها لأحد أن يقترح تعويض ذوي الذوق المكلف من الأموال العامة أو منحهم بعض الاستثناءات من القوانين المعمول بها عموما.

لقد ذكرت في وقت سابق أن لوائح الذبح بطريقة إنسانية سوف تتسبب في منع اليهود الأرثوذكس والمسلمين من استهلاك اللحوم، ما لم تعلن سلطاتهم الدينية أنه ليس من الواجب اتباع التعاليم التقليدية، كما حدث بين اليهود في النرويج والسويد وسويسرا. ويمكن أن يقال أيضا إن هذه التعاليم الدينية تخلق ذوقا مكلفا، بالاقتران مع تشريعات الذبح بطريقة إنسانية، بين أولئك الذين يأكلون اللحوم إذا كانت «كوشر» أو حلالا، لكن خلافا للحالات السابقة فإن الذوق المكلف في هذه الحالة يعتبر - إلى حد بعيد - مبررا لطلب منح اليهود والمسلمين معاملة خاصة في صورة استثناء من تشريعات الذبح بطريقة إنسانية، حتى يتمكنوا من الاستمرار في أكل اللحوم بشكل يتسق مع معتقداتهم. فضلا عن ذلك، فقد نجحت حملات تأمين ذلك الاستثناء في جميع البلدان الغربية تقريبا، وتستثنى من ذلك الحالات الثلاث التي تم إيرادها بالفعل. ففي بريطانيا، على سبيل المثال، «يمكن للمسلمين واليهود بموجب «قانون ذبح الدواجن» (1967) و«قانون المذابح» (1979) أن يذبحوا الدواجن والحيوانات في المسالخ وفقا للطرق التقليدية»[50]. و«الطرق التقليدية» هنا هي كناية عن ترك الحيوان المذبوح ينزف حتى الموت بينما يكون واعيا، بدلا من تخديره قبل قتله، كما تتطلب الطرق الأخرى بخلاف تلك الطرق التقليدية.

وهناك نهجان محتملان للتعامل مع الذبح الشرعي لن يؤديا إلى إقرار استثناء للقاعدة العامة: النهج الأول سيكون نهجا تحرريا، وهو الاحتجاج بأنه لما كان قرار أكل اللحوم متروكا أصلا لضمير الفرد، فإنه ينبغي أيضا أن تكون القرارات المتعلقة بالطريقة التي تُقتل بها الحيوانات متروكة

لضمير المستهلك. وبناء على ذلك، ستكون مهمة المفاضلة بين حماية الحيوان، من جهة، وأذواق البشر آكلي اللحوم، من جهة أخرى، متروكة لكل شخص ليؤديها بنفسه. هذه الحجة شبيهة بحجة تستخدم لمعارضة حظر رياضات الدم(*)، مفادها أنه ينبغي ترك القبول الأخلاقي لتلك الرياضات لضمير الفرد. وكبديل لذلك، فإنه يمكن استيعاب حالة الذبح الشرعي في الحظر المفروض على مصارعة الديوك ومصارعة الكلاب، وهي العادات التي كانت في وقتها من التقاليد المتأصلة، شأنها شأن الصيد أو تعقب الأرانب البرية، ولكن تم حظرها، على الرغم من ذلك، من منطلق الرفق بالحيوان. وإذا سرنا مع هذا التفسير، فإن النتيجة ستكون هي أن هناك نقطة معينة تكون القسوة على الحيوانات فيما قبلها مسألة مشروعة، بالنسبة إلى صنع القرار الجماعي، وأن ذبح الكوشر/ الحلال يتخطى تلك النقطة.

لكن الوضع الحالي في بريطانيا لا يمكن تبريره على أسس تحررية: لأن من مسلمات الموقف التحرري ضرورة أن تتوافر للمستهلكين معلومات واضحة ليختاروا على أساسها، وهذا الشرط غير مستوفى، فليس هناك شرط يستلزم وضع ملصقات على لحوم الحيوانات التي تُقتل بينما تكون واعية توضح كون تلك اللحوم قد ذبحت بهذه الطريقة. فضلا عن ذلك، فإن هناك مؤامرة صمت تشترك فيها الحكومة مع تجار التجزئة لكي يخفوا عن المستهلكين حقيقة أن اللحوم المعروضة على رفوف المتاجر ربما تكون مأخوذة من حيوانات ذُبحت بتلك الطريقة. وأنا لم أر قط هذه المعلومة تقدم في نقاط البيع. وقد اتضح لي من الدراسة غير الرسمية، التي أجريتها بنفسي، أن تلك المعلومة تظل سرا. أما في الممارسة العملية، فإن «نسبة كبيرة من اللحوم المنتجة بواسطة الذبح الشرعي تُسوق لعامة الجمهور من دون أدنى إشارة إلى أصولها»[51]. والسبب في طرح معظم هذه اللحوم (وهو ما قد يصل إلى ثلثي كميتها، وفقا لما يذكره سينغر) للبيع في السوق العامة هو ارتفاع تكلفة إعداد اللحوم التي تباع بوصفها «كوشر».

(*) رياضات الدم (Blood Sports): هي أي رياضة أو نشاط ترفيهي يتضمن عنفا ضد الحيوانات وينتهي أحيانا بموت حيوان أو أكثر [المحررة].

إذ إنـــه لكي يوافــق الحاخامــات الأرثوذكس على وصف اللحم بأنه «كوشـــر»، تجب، إلى جانب كون اللحم مأخوذا من حيوان ذُبح بينما يكون واعيا، إزالة الأنسجة المحرمة منه، مثل الأوردة والغدد الليمفاوية وعرق النســا وفروعه. واستئصال هذه الأجزاء من عجيزة الحيوان هو عمل شــاق، ولذلك تُباع الأرباع الأمامية من الحيوان فقط بوصفها لحما كوشر [52].

ولكن هــل هذا مهم؟ أعتقــد ذلك، فقد جاء في «اســتطلاع للرأي الوطني أجري في بريطانيا في العام 1983 أن 77 في المائة ممن شملهم الاســتطلاع كانوا يعارضون الذبح الديني معارضة تامة» [53]. ومنذ ذلك الحين، هناك أدلة كثيرة على أن الرأي العام قد ســبق السياســيين في اهتمامــه بالرفق بحيوانات المزرعة، فقد كان هناك، على ســبيل المثال، امتناع كبير عن شــراء بيض الطيور التي تتم رعايتها في بطاريات تربية الطيور، وتشــير الأدلة المســحية إلى أن وضع العلامات الواضحة على البيض المنتج بهذه الطريقة من شــأنه أن ينتج مزيدا من الامتناع. لذلك يكــون من المعقــول أن نفترض أن نســبة كبيرة جدا من الســكان كانوا سيمتنعون عن شــراء لحوم الحيوانات التي تُذبح بالطريقة الشرعية لو أنهم قد علموا مصدرها.

وفــي الجانب المعاكس من الموقف التحرري نجد الاقتراح الذي يتطلب تخديــر جميع الحيوانات قبل قتلها، وقــد دعا إلى هذا الاقتراح «مجلس رعاية حيوانات المزرعة» التابع للحكومة البريطانية في تقريره الصادر في العام 1985 بشــأن «الرفق بالماشــية عند ذبحها بالطرق الدينية». «وكان الاســتنتاج الذي خلص إليه التقرير الرئيسي هو أنه، على الرغم من قلة الأدلة العلمية التي توضح – بدقة – النقطة التي يتوقف عندها إحســاس الحيــوان بالألم خلال عملية فقــدان الوعي، فإن فقدانه للوعي بعد قطع الأوعية الدموية الرئيسية في الرقبة لا يكون فوريا» [54]. وعلى حد تعبير المجلس فإن: «أحدث الأدلة العلمية المتاحة، وملاحظاتنا الخاصة، لا تدع مجالا للشــك في الطرق الدينية للذبح، حتى عندما تُنفذ في ظل ظروف مثاليــة، فلا بــد أن تؤدي إلى درجة من الألــم والمعاناة والحزن لا تحدث

في الحيوان الذي يُخدر بشكل صحيح»[55]. ولأسباب مماثلة «أوصت مفوضية اللجنة البيطرية العلمية للدول الأوروبية البرلمان الأوروبي في العام 1990 بضرورة إلغاء الاستثناءات القانونية من تخدير الحيوانات في جميع الدول الأعضاء»[56].

بيد أنه على الرغم من ذلك، يبدو لي من المستحيل عمليا تقديم مبرر منطقي متماسك فكريا لاستراتيجية «القاعدة - زائد - الاستثناء»، حتى لو كان من السهل علينا أن نفهم نجاحها السياسي. إن النهج التحرري هو أنه لا ينبغي وجود رأي جماعي حول مطالب الرفق بالحيوان، إذ ينبغي وضع المستهلكين الأفراد في موقف يمكنهم من القيام باختيارات مدروسة، وفقا لمعتقداتهم الدينية وأفكار الخاصة حول أهمية معاناة الحيوان، وأفضليات الذوق، وأي شيء آخر يدخل في المعادلة. أما النهج البديل فهو أن هناك قلقا جماعيا مشروعا برعاية الحيوانات من شأنه أن يقر اشتراط تخدير جميع الحيوانات قبل ذبحها.

فما هي إذن الطريقة التي علينا أن نفكر بها لكي لا ننتهي إلى أي من هذين النهجين؟ بل بالأحرى نتوصل إلى فكرة مفادها أن القاعدة العامة هي وجوب التخدير، لكن في الوقت ذاته ينبغي وجود استثناء خاص للذبح بالطرق الدينية؟ من الواضح أنه يجب علينا هنا القبول بأمرين مهمين: أولهما، أنه من المشروع اتخاذ قرارات جماعية بغرض تحقيق الرفق بالحيوان، وثانيهما، أن الرفق بالحيوان يتحقق على نحو أفضل عبر تخدير الحيوان عند ذبحه (فإذا لم نكن نؤمن بالأمر الثاني، فلن تكون هناك جدوى من وجود سياسة تقييدية تجعل التخدير هو القاعدة). وعلينا بعد ذلك أن نؤمن بأنه يجب - على الرغم من ذلك - قبول طريقة أدنى مرتبة من طريقة التخدير المذكورة، مادامت ممارستها تقتصر على أولئك الذين سوف تحمل لهم مغزى دينيا. ومن الحالات التي تتماثل مع هذا بصورة تقريبية السماح بالصيد مع قصره على أولئك الذين يمكنهم أن يثبتوا أنه كان جزءا من ثقافتهم. ومع ذلك، فإنه من غير المعقول مثلا أن يكون شعور الثعلب، إذا علم أن من سيصطاده هو دوق بيفورت، أفضل من شعوره إذا علم أن من سيصطاده هو روجر إسكرتون الذي

ربما ينظر إليه الثعلب على أنه محدث نعمة لا يمكنه ادعاء أن الصيد كان جزءا من أسلوب حياة أجداده [57]. وبالمثل، من الصعب علينا أن نفهم لماذا ينبغي على بعض الأبقار والأغنام أن تعاني بطرق غير مقبولة عموما من أجل تمكين أناس ذوي معتقدات دينية معينة من أكل جثثها. ولمواجهة هذا الاعتراض، فإنه من الضروري أن نسلم بأنه - على الرغم من أن الذبح الشرعي هو أبعد ما يكون عن أفضل ممارسات الذبح، فإنه مع ذلك يظل أعلى من مستوى القسوة الذي إذا ما هبط إلى أدنى منه يكون الحظر مبررا. ومن ثم لا بد أن نعتبر أن ذلك يضفي المشروعية على قرار جماعي من نوع ما بشأن الأهمية النسبية للمصالح المتضمنة هنا، والتي تتفوق على مصالح الحيوانات إذا ما قورنت بها. ولن أتجرأ على القول بأن أحدا لا يستطيع أن يتبنى هذا الموقف بحسن نية. غير أنني أود أن أدعي أن هذا الموقف يتطلب مستوى متقدما من قدرة على الرياضة العقلية.

من الجدير بنا أن نضيف هنا أن نظام «القاعدة - زائد - الاستثناء» يقوم على افتراض أن القدر الإجمالي للمعاناة التي تحدث نتيجة للذبح الشرعي يجب أن يكون في حده الأدنى، وبما يتسق - بالطبع - مع عدم حظره. لكن هذا المنطق يتعارض مع السماح ببيع أي جزء من جثة حيوان يقتل بالذبح الشرعي، باعتباره أي شيء غير لحم حلال/ كوشر. والمطلب القائل إن جميع اللحوم يجب تسويقها باعتبارها «كوشر» من شأنه أن يخفض عدد الحيوانات التي تُقتل من دون تخدير إلى الثلث إذا بقي الطلب على لحوم الكوشر على حاله، لكن نظرا إلى أن تكاليف التخلص من الأجزاء المحرمة لا بد أن تنعكس في أسعار لحوم الكوشر، فالأرجح أن يحدث بعض الانخفاض في الطلب عليها، لذلك فإن عدد الحيوانات التي تُقتل من دون تخدير في إطار ذلك الاستثناء سوف ينخفض بنسبة أكبر. ولا يمكن لشرط من هذا النوع، وهو شرط لم يُقترح قط على حد علمي، أن يلقى معارضة منطقية من جانب أي شخص يقبل - على محمل الجد - المقدمات المطلوبة من أجل استنتاج نظام «القاعدة - زائد - الاستثناء».

سوف يعتقد البعض - بلا شك - أنني قد أغفلت الحجة الأقوى إقناعا لمصلحة استثناء، وهي حجة حرية الدين. وإلى هذا الحد يستشهد سبستيان بولتر تدعيما للحق في قتل الحيوانات وهي واعية بالفقرة رقم (1) من المادة (9) من الاتفاقية الأوروبية لحقوق الإنسان، التي تنص على أن «لكل إنسان الحق في حرية الدين، وهذا الحق يشمل حرية إعلان هذا الدين أو العقيدة بالممارسة العملية والشعائر»، والمادة (27) من «المعهد الدولي الخاص بالحقوق المدنية والسياسية»، والذي يقول بأنه لا يجوز أن «يحرم الأشخاص المنتسبون إلى الأقليات من حق اعتناق وممارسة دينهم الخاص» [58]. غير أن الاحتكام إلى الحرية الدينية لا يقدم سوى دعم زائف لهذا الاستثناء وغيره من الاستثناءات المماثلة، حيث القانون لا يقيد الحرية الدينية، بل يقيد فقط القدرة على أكل اللحوم.

ومهما كان مدى عدم جدوى حجة الحرية الدينية، فإنه غالبا ما يُطرح في السياقات من هذا النوع، وقد وجد البرلمان البريطاني أنها حجة مقنعة.

> سن البرلمان في العام 1976 استثناء خاصا للسيخ المعممين من المتطلب القانوني الذي يوجب على جميع راكبي الدراجات النارية ارتداء الخوذات الواقية. وصوت البرلمان لمصلحة ذلك الاستثناء الخاص بقليل من الجدل، لأنه كان يرغب في حماية الحرية الدينية لمجتمع السيخ في بريطانيا، حتى مع وجود حجة مضادة قوية حول الحاجة إلى السلامة على الطرق [59].

وفي المناقشة التي جرت داخل إحدى اللجان الدائمة في مجلس العموم، شدد عدة متحدثين على قيمة الحرية الدينية، لذلك نُظر في المسألة باعتبارها مسألة تخص «ما إذا كان الحق في الحرية الدينية يجب أن يغلب مبدأ المساواة في المعاملة في إنفاذ تدابير تعزيز السلامة على الطرق» [60].

وكان شرط ارتداء السائقين والركاب للخوذات الواقية قد قُدم في العام 1971 من دون أي استثناءات، وطُعن عليه في المحكمة على أساس أن «اللوائح التي تتطلب ارتداء الخوذة لاغية وباطلة باعتبارها مخالفة لضمان حرية الأديان المنصوص عليه في الاتفاقية الأوروبية لحقوق الإنسان» [61].

وقد حسم اللورد ويدغري (*) هذه الدعوى بتعليق حاد قائلا: «لا أحد ملزم بركوب دراجة نارية، وكل ما ينص عليه القانون هو أنه إذا ما ركبت دراجة نارية فإنه يجب عليك ارتداء خوذة واقية». كما رفضت اللجنة الأوروبية لحقوق الإنسان دعوى مماثلة أقيمت على أساس حرية الدين قائلة إن «الارتداء الإلزامي للخوذات الواقية هو أحد التدابير الضرورية لسلامة راكبي الدراجات النارية، لذلك ترى اللجنة أن أي تعارض قد يحدث مع حرية الدين للمدعي كان مبررا لحماية الصحة وفقا للفقرة (2) من المادة (9)» [62]. وإذا ما أمكن القول بأن اللوائح تتعارض مع حرية الدين، فإن ما يبرر هذا التعارض هو (حسبما يستطرد الحكم) «الاعتبارات الصحية المعمول بها التي تستند إليها اللوائح» [63]. غير أن هذه الصيغة لا تحسم مسألة ما إذا كان يمكن بحق اعتبار اللوائح تدخلا في حرية الدين أم لا. وكانت حجة اللورد ويدغري بأن اللوائح لا تتعارض مع حرية الدين، وذلك لأن عدم القدرة على ركوب دراجة نارية لا يمنع أي من أفراد السيخ من التقيد بمطالب ديانته. وهذا هو الجواب الصحيح.

وتابع اللورد ويدغري قائلا إن السيخ «قد حرموا من ركوب دراجة نارية بسبب مقتضيات دينهم وليس بسبب القانون الإنجليزي» [64]، ينتقد بولتر هذا بقوله إن اللورد ويدغري قد «وقع في خطأ واضح بقوله إن عقيدة السيخ تمنعهم من ركوب الدراجات النارية في حين أنها - بكل بوضوح - ليست كذلك. بل إن أحكام القانون الإنجليزي هي التي كان لها هذا الأثر» [65]. إن الأمر هنا يشبه في سخافته السؤال عما إذا كانت الشفرة العليا من المقص هي التي تقطع الورق أم الشفرة السفلى. فالنقطة الأساسية هنا هي أن ممارسة الدين لدى السيخ تستلزم ألا يستطيع السيخ الذي يرتدون عمامة ركوب دراجة نارية من دون أن يعرضوا أنفسهم لخطر إصابات الرأس، التي يمكن الوقاية منها، والسؤال هنا هو ما إذا كان ينبغي السماح لهم بتحمل الخطر بأنفسهم أم لا؟ وكانت النقطة المهمة التي أدلى بها اللورد ويدغري في هذا السياق هي أنه إذا لم يُمنحوا استثناء فإنهم بذلك لا يتعرضون للتمييز من جانب القانون كما كانوا سيتعرضون لو كان

(*) اللورد ويدغري هو قاضي القضاة في إنجلترا [المترجم].

هناك قانون ينص على «أنه لا يجوز لأي من أفراد السيخ أن يركب دراجة نارية». وبالتالي، على حد تعبير بولتر، فإن القول إن القانون هو الذي يمنع السيخ من ركوب الدراجات النارية هو قول من شأنه أن يشبه قانون الخوذة الواقيــة بنوع من القوانين المختلفة تماما عنــه، والتي يمكن أن يقال عنها بحق إنها قوانين تمييزية.

مرة أخرى، لا بد من أن نصر على الفارق الحاسم بين حرمان بعض الجماعات من تكافؤ الفرص (كأن يوجد مثلا قانون يحظر على الســيخ ركوب الدراجات النارية)، واختيار بعض الناس أن يحرموا أنفســهم من مجموعة من الفرص المتكافئة (كأن يختارون مثلا عدم ركوب الدراجات الناريــة) نتيجة معتقــدات معينة. فأولئك الذين يعتقــدون أنه حتى مع وجــود الخــوذة الواقيــة، يعتبر ركــوب الدراجات مهمــة أخطر من أن تكون عقلانية يكونون «ممنوعين» مــن ركوب الدراجات النارية (بالمعنى المضلل نفســه). ونحن جميعا نفرض على أنفســنا - باستمرار - قيودا عنــد الاختيار من بين الخيارات المتاحة لنــا من الناحية القانونية، وفقا لمعتقداتنا بشأن ما هو صواب وما هو مهذب وما هو لائق وما هو حكيم وما هو ملائم مهنيا ... وهلم جرا. وفي هذا الســياق يحق للملحدين أن يشــعروا بالاســتياء من الفكرة القائلة بأن القيود الوحيدة على الإشباع الذاتي تنبع من العقيدة الدينية.

ومن المثير للاهتمام أن نلاحظ أنه، في المناقشــات البرلمانية، استُند على اســتثناء الذبح الشرعي كحجة لاستثناء الســيخ من شرط ارتداء الخوذة الواقية [66]. وهكذا نرى كيف تُســتغل حالة ملتبســة لدعم حالة أخرى ملتبسة. ذلك لأن الادعاء بأن استثناءات الذبح الشرعي هي أمور تتعلــق بالحريــة الدينية، وهو ما يبدو أن أعضــاء البرلمان قد اعتقدوه، هــو ادعــاء وهمي بالضبط كما هــي الحال في حالة الخــوذة الواقية، وللسبب نفسه بالضبط حيث إن «لا أحد ملزم بأن يأكل اللحوم»، قياسا علــى تعبير اللورد ويدغري الرائع (وبعــض اليهود الأرثوذكس نباتيون). وبافتراض أن قتل الحيوانات من دون تخدير مسبق يعد أدنى من المعايير الســائدة للمعاملة الإنســانية للحيوانات، فإن النقطة المهمة هنا هي أن

أولئك الذين ليسوا على استعداد لأكل لحوم الحيوانات التي تقتل بأي طريقة أخرى (غير الذبح الشرعي) لا يمكنهم أكل اللحوم من دون أن ينتهكوا ذلك الحد الأدنى من المعايير. والقانون ليس هو السبب في ذلك، بل إن حقائق الفسيولوجيا العصبية هي التي تجعل الأمر على هذا النحو (بافتراض أن الوقائع تؤكد ذلك). فقد يتغاضى القانون عن المعاناة الإضافية التي تعانيها الحيوانات التي تقتل من دون تخدير مسبق، لكنه إذا فعل ذلك فإنه ينبغي لنا أن ندرك جيدا أن ما يفعله القانون هنا هو استيعاب أذواق مجموعة فرعية من آكلي اللحوم، وليس مراعاة مطالب الحرية الدينية.

وكما هي الحال في قضية الذبح الشرعي، من الصعب أن نشق طريقا بين الاستنتاج القائل إن ارتداء الخوذة الواقية هو أمر مهم جدا لدرجة أن جميع راكبي الدراجات النارية ينبغي أن يلتزموا به، والبديل القائل إنه يجب ترك المسألة للناس ليقرروها لأنفسهم بحرية: وهناك حجة واحدة تجعل العمامة حالة خاصة من شأنها أن تكون صالحة إذا كانت مقدماتها صحيحة. بيد أن المقدمة الصغرى (الواقعية) في الحجة ليست صحيحة، وكان باريخ قد طرح المقدمة الكبرى على النحو التالي: «إذا كان هناك غطاء رأس آخر يفي بالغرض (وهو الحيلولة دون الإصابة بالقدر نفسه الذي تفي به الخوذة الواقية بالغرض)، فليس هناك أي سبب لمنعه»[67]. لا شك في أن هذا صحيح، وإذا كانت العمائم تخدم هذا الغرض بالقدر نفسه فلن يكون من الضروري أن ينص القانون على ضرورة قصر الحق في ارتداء العمامة - بدلا من الخوذة - على راكبي الدراجات النارية من السيخ دون غيرهم: إذ يمكن للقانون - بكل بساطة - أن ينص على ارتداء إما خوذة واقية وإما عمامة. وتتمثل المقدمة الصغرى في الزعم بأن «العمامة تستوفي ذلك المعيار إلى حد كبير» (ألا وهو المعيار القائل إنه أيا كان غطاء الرأس الذي يرتديه راكب الدراجة النارية فإنه ينبغي أن يحول دون الوفاة أو الإصابة بالقدر نفسه الذي تحول به الخوذة الواقية دون الوفاة أو الإصابة)، والنتيجة التي تُستنتج إذن، بموجب هذه المعادلة، فقد تم قبول العمامة «باعتبارها مساوية قانونيا للخوذة الواقية»[68].

هذه هي إعـادة تركيب خيالية لعبارات النقاش البرلماني، لا أكثر ولا أقل. وفـي الواقع، نفى متحدث باسـم الحكومة صراحة، وعلى أسـاس نتائج الاختبـارات، «أن توفر العمامة المربوطة على الرأس بشـكل صحيح - في حد ذاتها - الحماية الكافية في حالة وقوع حادث ينطوي على ضربة على الرأس» [69]. وهكذا عُرض الاختيار بوصفه اختيارا بين «معايير السـلامة علـى الطرق» و«التسـاهل الديني». وتبدو هذه الطريقة في بناء المسـألة مقبولة عموما [70]. وهكذا تبطل حجة باريخ بسبب كذب مقدمتها الواقعية.

ويمكـن الطعن في أهمية نتائج اختبار حدوث الوفيات والإصابات بين راكبي الدراجات النارية، بأن نقترح أن تلك الاختبارات لا تفترض اختلافا في السـلوك بين أولئك الذين يرتدون الخـوذات الواقية وأولئك الذين لا يرتدونها. وبالتالي، إذا قالـت النتائج إن «ارتداء الخوذة يمكن أن يخفض خطر الوفاة بنسـبة 40 في المائة وخطر الإصابة الخطيرة بنسبة 10 في المائـة»، فقد يكون الـرد هو أن تلك الأرقام تترجم إلـى وفيات وإصابات خطيـرة فعلية فقط إذا كان أولئك الذين يرتدون الخوذات الواقية وأولئك الذيـن لا يرتدونها يتعرضون لحوادث بالمعدل نفسـه بالضبط [71]، فربما كان أولئك الذين يفتقرون إلى حماية الخوذة يقودون دراجاتهم بأمان أكبر، ومن ثم يكون معدل الوفيات والإصابات الخطيرة بينهم ليس أعلى منه بين أولئك الذين يرتدون الخوذات. وإذا كان هناك أي شـيء على الإطلاق في هذه الفكرة، فإنه تجدر الإشـارة إلى أنها تعتمد على حيازة من لا يرتدون خوذات على معلومات دقيقة عن زيادة احتمالية تعرضهم للموت أو لإصابة خطيرة جراء حادث بأي درجة معينة من الخطورة. وأولئك الذين ينشرون الخرافة القائلة إن العمائم آمنة تماما مثل الخوذات، ومنهم باريخ، سـوف تكون عليهم الإجابة عن كثير من الأسئلة في هذه الحالة.

ولنفتـرض، مع ذلك، أنـه قد توافرت للناس معلومات دقيقة بشـأن المخاطر وأنهم كيفوا سلوكهم - سواء عن وعي أو عن غير وعي - للإبقاء على نفس مسـتوى مخاطر المـوت أو الإصابة الخطيـرة التي يعرضون أنفسـهم لها. هكذا لـن تظل النتيجة هي ضرورة وجود اسـتثناء خاص للسـيخ الذين يرتدون العمائم. بل بالأحرى ينبغي أن نسـتنتج أنه ليست

هناك جدوى من فرض أي تدابير للسـلامة يمكن أن تعادلها تغيرات في السـلوك، لأنها حتما ستلقى فشـلا ذريعا. بل إن الصيغة الأساسية من نظرية «موزانة المخاطر» هذه تشير إلى أنه حتى تدابير السلامة، التي لا يمكن أن تبطلها التغيرات السلوكية سوف تفشل في تغيير معدل الوفيات علـى المدى الطويـل. ذلك أنه إذا أصبح الطيران أقل أمنا لأن شـركات الطيـران خفضت الأموال التي تنفقها على الصيانة، فإن الناس سـوف يتكيفون - حتى لو اسـتخدموا الطيران بالقدر نفسه الذي يستخدمونه بـه - أن يكونوا على أعلى درجات الحذر عند تجاوزهم السـيارات التي تسـبقهم في الطرق مثلا أو يكونوا على أعلى درجات الحرص عند عبور الطريق وذلك للحفاظ على موازنة «حسـاب المخاطر» خاصتهم. وبغض النظـر تماما عن المعقوليـة القبلية المحدودة لهـذه النظرية، فإنها تبدو متناقضة مع الوقائع: ففي العام 1976، وحيث كان قانون الخوذة الواقية سـاريا منذ خمس سـنوات من دون أن ينص على أي اسـتثناء، «أشارت تقديـرات وزارة النقل إلى أن الخوذات الإلزاميـة كانت تمنع نحو 200 إصابة خطيرة ومميتة في كل عام»، وهذا على الرغم من أن 80 في المائة مـن راكبي الدراجات النارية كانـوا بالفعل يرتدون الخوذات الواقية قبل إنفاذ ذلك التشريع [72].

إن الحجة الأكثر مباشـرة والأكثر حصانة ضد اشتراط الخوذات الواقية الإلزامي هو أن هذا التشـريع ذو طبيعة أبويـة، وأنه إذا ما اختار الناس عدم ارتداء الخوذات الواقية فإن الإصابات الناتجة عن ذلك سوف تقع على رؤوسهم (بالمعنـى الحرفي للكلمة). وقد يبدي التحرريون اعتراضهم - من حيث المبدأ - على ضرورة الامتثال لمثل هذا القانون. وقد يعترض غيرهم - لا على المبدأ العـام - لكن على أسـاس أن درجة الإثارة التي تتأتـى من ركوب دراجة نارية بسـرعة فائقة سوف تقل بشدة بسبب الاضطرار إلى ارتداء خوذة واقية: فقد أكد لي زميل سـابق في أمريكا الشـمالية ذات مرة أنه لا شيء يضاهي ركوب دراجة من طراز «هارلي ديفيدسـون» (*) بأقصى سـرعة على طريق مهجور،

(*) طـراز مـن الدراجات النارية يتمتع بإمكانـات عالية ويلقى رواجا عاليـا بين محبي ركوب الدراجات [المترجم].

وأن عدم وجود خوذة على الرأس في هذه الحالة عنصر أساسي في قيمة هذا الإحساس، وهؤلاء يمكنهم أن يضموا أصواتهم إلى أصوات السيخ في المطالبة بالسماح لهم أن يقرروا لأنفسهم المخاطر التي يختارون تحملها.

ويشير البعض أحيانا إلى إمكان دعم قضية الشرط الملزم بارتداء الخوذات الواقية من دون الاحتكام إلى الاعتبارات الأبوية، وحجتهم في ذلك هي أن التكلفة الإضافية التي تتحملها «هيئة الخدمات الصحية الوطنية» نتيجة الإصابات التي كان يمكن تفاديها بارتداء خوذة واقية تبرر فرض تلك القاعدة. ويساورني هنا شك شديد في أن الذين يطرحون هذه الحجة تدفعهم في الأغلب الرغبة الأبوية في الحد من حصيلة الموت والشلل الناتجة عن إصابات الرأس التي يمكن الوقاية منها ولكن فزاعة الأبوية تمنعهم من التصريح بذلك.

على أي حال، فإن هذه الحجة هي حجة سطحية. وإذا كنا حقا نريد متابعة هذا النوع من التحليل المروع المقترح، الذي يتخذ من الموت موضوعا له، فإنه ينبغي أن نضع في اعتبارنا أن الخوذة، وفق التقديرات، تحد من الوفيات بنسبة 40 في المائة بينما تحد من الإصابات بنسبة 10 في المائة فقط. والوفيات تعد رخيصة التكلفة - بشرط أن تحدث قبل الوصول إلى المستشفى - حيث لا تنطوي إلا على تكلفة النقل إلى المشرحة. في المقابل، فإن الأشهر الأخيرة من حياة الأشخاص الذين يموتون لأسباب طبيعية غالبا ما تكون مكلفة للغاية. علاوة على ذلك، فإننا إذا ما أكملنا هذه المعادلة الرهيبة حتى النهاية، يتعين علينا أن نضع في الاعتبار أن الأشخاص الأصحاء الذين يموتون فجأة في مقتبل العمر هم مصدر ممتاز للتبرع بالأعضاء، وبالتالي إنقاذ حياة أناس آخرين، وكذلك توفير النفقات، حيث إن زرع الأعضاء يعتبر علاجا اقتصاديا جدا بالمقارنة مع صور العلاج الأخرى. وإذا ما أجرينا تحليل التكلفة والعائد بشكل سليم، فربما ننتهي إلى أنه ينبغي حظر ارتداء الخوذات الواقية! فإذا كنا لا نعتقد أننا لا بد أن نتوصل إلى أي نتيجة من هذا القبيل، مهما كان ناتج الحسبة، فإنه بالمثل لا يكون في إمكاننا الاعتقاد أن قضية جعل الخوذات الواقية إلزامية هي قضية تستند إلى اعتبارات التكلفة والمنفعة.

إذا افترضنا أننا نوافق على أن الحد من عدد إصابات الرأس لراكبي الدراجات النارية هو هدف صحيح من أهداف السياسة العامة، وأن هذا يتفوق على الحجة المضادة القائمة على المقدمات التحررية. عندئذ يكون من الصعب أن نفهم كيف تتلاشى صحة هذا الهدف بطريقة أو بأخرى في قضية السيخ موضع النقاش، لتفسح المجال للحصول على استثناء من القانون الذي يستلزم ارتداء الخوذات الواقية. وكما هي الحال في مثال الذبح الشرعي، فإن حجة تبني قاعدة عامة مقرونة باستثناء محدد لا بد أن تقام هنا على أساس توازن المزايا. وربما يكون ذلك في الواقع أكثر قبولا في هذه الحالة، لأن السيخ في هذه القضية موجودون على جانبي ميزان الأرباح والخسائر، في حين أنه في مثال «الذبح الشرعي» كانت رغبات اليهود الأرثوذكس والمسلمين موجودة في جهة بينما توجد معاناة الأبقار والأغنام في الجهة الأخرى. غير أنه لا يزال من الضروري أن نتوخى الحذر حتى نصل إلى الجواب المطلوب.

ولكي ننتهي إلى نظام «القاعدة - زائد - الاستثناء»، لا بد أن نسلم بأن الأساس المنطقي للقانون، وهو منع الإصابة، يعد قويا بما يكفي لتبرير إلزام الأغلبية به، بينما يعد في الوقت ذاته غير قوي بما يكفي للتفوق على رغبة الأقلية في ركوب دراجة نارية من دون ارتداء خوذة واقية. ومن الناحية الأخرى، إذا ما كنا معجبين جدا بفكرة أن أولئك الذين يختارون الاستفادة من الاستثناء لا يؤذون غيرهم بل فقط يتحملون مخاطرة هم الذين فرضوها على أنفسهم، فإننا على الأرجح سوف نستخلص ضرورة إتاحة نفس الامتياز للجميع. وهكذا يرى بولتر أن:

> ثمة قوة ما في الحجة القائلة إن الناس الذين تتعرض سلامتهم للخطر أساسا هم السيخ الذين يرتدون العمائم أنفسهم، فإذا قرروا أن ممارسة دينهم تفوق المخاطرة الأكبر وهي الأذى الجسدي، فإن قيم الديموقراطية الليبرالية لا تتعرض للخطر على النحو الذي تتعرض له إذا ما كان الأمر يلحق بالآخرين درجة كبيرة من الضرر [73].

لكن، لماذا لا يتقدم أي شـخص آخر بمطالبة مماثلة؟ فما يبدو هو أن الدين لا يمارس دورا أساسيا في ما يعتبر - في جوهره - حجة بسيطة مفادها أن الناس يجب أن يكونوا أحرارا في أن يقرروا لأنفسهم ما هي أخطار الإصابة التي يقبلونها. وهكذا تكون هذه الحالة مشابهة لحالة الراستفاريين والقنب التي ناقشناها في نهاية القسم السابق: فإذا صحت، فإن الحجة تعني أنه ينبغي إلغاء القيود، وليست تعني أنه ينبغي الإبقاء على القيود والسماح باستثناء بعض الناس.

إن قوة الإقناع التي تتمتع بها حجة توازن المصالح تعتمد على سياق الحالة؛ فإذا كان عدم القدرة على ركوب دراجة نارية يستبعد نسبة كبيرة من جميع الوظائف المتاحة في مجال ما لشخص ما يتمتع بمستوى معين من الكفاءة المدربة، فإن حجة توازن المصالح لن تكون ذات صلة هنا، لكن الأمر ليس كذلك. أما إذا كان عدم القدرة على ركوب دراجة نارية يمنع السيخ من الانضمام إلى قوة الشرطة فهذه مسألة كانت ستصبح أيضا مدعاة لاهتمام خاص، لأنه من المهم أن يكون العمل في الشرطة متاحا أمام الجميع، بل وينبغي للشرطة في الواقع أن تضم ممثلين عن جميع الأقليات. والمقصود من هذا ليس هو خدمة السيخ بقدر ما هو تحقيق فائدة لنا جميعا. ولكن لا يوجد ما يمنع قوات الشرطة من تنظيم أنفسهم بحيث لا يُعين الأفراد السيخ لأداء الواجبات التي تستلزم ركوب دراجة نارية. «فالشرطة بالفعل تسمح للسيخ بارتداء العمامة، وهي على صواب في ذلك» [74].

أما المجال الذي تتسبب فيه العمائم في مشكلة حقيقية للعمالة فهو مجال البناء، والذي يعد أكبر مصدر منفرد للعمالة لطائفة السيخ، وذلك لأن «الوظيفة التقليدية لطبقة «الرامغاريا» كانت هي الحرف التي تعتمد على المهارة (مثل النجارة والحدادة والبناء... إلخ)» [75]. وثمة مطلب قوي للغاية يشترط ارتداء قبعات صلبة في مواقع البناء مستندا في ذلك إلى السلامة الصناعية، «والعمامة توفر وقاية بسيطة عموما» [76]. وكان اشتراط ارتداء قبعات صلبة قد أدى إلى خفض الوفيات في غضون سنتين من بدء العمل به من 26 إلى 15 في السنة وخفض نصف عدد

الإصابات الخطيرة من 140 إلى 70 حتى مع وجود استثناء خاص لطائفة السيخ [77]، أضف إلى ذلك أن استثناء السيخ من شرط ارتداء القبعات الصلبة يعد انتهاكا للتوجيهات الصادرة عن مجلس الاتحادات الأوروبية في العام 1989 والذي يوصي تحديدا باشتراط ارتداء «خوذة لحماية الرأس في مواقع البناء» على جميع العاملين في مواقع البناء بحلول نهاية العام 1992 [78].

وبينما تُعد المطالبة بوجود قاعدة قابلة للتطبيق عموما قوية، فإن الظروف الخاصة تجعل حجة توازن المزايا للحصول على استثناء أقوى. لا يوجد رقم رسمي لعدد السيخ في بريطانيا، لكنه يتراوح بين 300 ألف و500 ألف [79] ويقدر أن «نحو 40 ألفا من هؤلاء» عمال بناء [80]. وإذا افترضنا أنه قد مر على استقرار السيخ فترة كافية لأن يكون التوزيع النوعي والعمري لهم طبيعيا بصورة أو بأخرى وأن عمال البناء كلهم من الذكور، فإن هذا يعني - إذا كان أصغر الرقمين لمجموع السكان هو الصحيح (300 ألف) - أن ما يقرب من نصف جميع الذكور السيخ الذي هم في سن العمل يعملون في أعمال البناء. وحتى إذا اعتمدنا أكبر الرقمين لمجموع السكان (500 ألف) فإن هذا يجعل عدد من يعملون في أعمال البناء أكثر من ربع السيخ. ومن الواضح أن إنهاء توظيف أي نسبة (غير معروفة) من عمال البناء السيخ الذين يرتدون العمائم يمكن أن ينتج عنه آثار اجتماعية مدمرة على نحو بالغ، خصوصا أن السيخ يميلون إلى العيش في مناطق مركزة جغرافيا، ذلك لأن العمل مهم ليس فقط كمصدر للدخل بل وأيضا كوسيلة لتحقيق الاندماج الاجتماعي، ومن ثم تكون هناك حجة قوية ضد الإنهاء المفاجئ لذلك الاستثناء. ومن الصعب، في الوقت نفسه، أن ننكر أن التحسن الذي تحقق في السلامة الصناعية يبرر إجبار نسبة 70 في المائة من عمال البناء الذين لم يكونوا يرتدون قبعات صلبة قبل إدخال الاشتراط [81]، ربما يكون المسار الأكثر معقولية الآن هو قصر الاستثناء على أولئك الذين يعملون بالفعل في مجال البناء، وربما نضيف إليهم أولئك الذين شرعوا بالفعل في اكتساب المؤهلات ذات الصلة. وهذا المسار من شأنه أن يقبل كون الذين سبق أن استفادوا من

الاســتثناء قد حصلوا على مصلحة مكتسبة من نوع ما في وظيفتهم، في حــين يلغي تدريجيا الوضع الخطير بطبيعتــه وهو العمل في موقع البناء بالاعتماد على العمامة وحدها للوقاية.

5 - **حجة عملية للحصول على استثناءات**

لقد كانت حجتي هي أن هناك حالة محتملة تستحق الدرس تدعو إلى ترك الجميع يفعلون ما يشاءون، وأخرى محتملة تدعو إلى فرض قيود على الجميع على حد سواء، غير أنه يلزمنا القيام بقدر كبير من الخداع الفكري لكي ندعــم تبني قاعدة عامة مع وجود اســتثناءات مبنية على المعتقدات الدينيــة. ولقد أوضحــت - في الحالات التي نظرتها - رأيي الشــخصي الذي مفاده أن حجة تبني قانون تقييدي هي حجة قوية بما يكفي لترجيح كفة الميزان لمصلحة فرض تقييد عام، بصرف النظر عن استمرار الاستثناء للمســتفيدين حاليا مــن لوائح ارتداء القبعات الصلبــة، إذ ليس هناك ما يحــول دون ذلك مادام الأمر يتعلق بصحة الحجة العامة. وقد يعتقد بعض القراء أنه في بعض الحالات يكون الحل التحرري هو الحل الأمثل، بيد أن هناك جانبا من عدم التماثل بين الموقفين المتماسكين من الناحية المنطقية. وهذا الجانب ينطوي على المشــكلات العملية الخاصة بالانتقال من موقف شاذ قائم في الوقت الراهن إلى أي من هذين الموقفين المتسقين داخليا.

إن أي شخص يؤمن بأن حجة فرض قانون تقييدي هي حجة قوية بما يكفــي لتبرير فرض قيد عام لا بد أن يؤمن، بطبيعة الحال، بأن إلغاء نص قانوني يتضمن استثناءات، بحيث لا تكون هناك قيود على الإطلاق سوف تكون له عواقــب وخيمة، ألا وهي: المزيد من معاناة الحيوانات، المزيد من الضحايا المأســاويين لحوادث الدراجات النارية، وهلم جرا. لكن، لن تكون لهذا الإلغاء أي آثار ســيئة على العلاقات بــين أعضاء الجماعات الدينية المختلفة. بل ربما يكون لذلك أثر طيب في القضاء على أي سبب للاستياء الذي قد تشــعر به الأغلبيــة حيال منح الأقليات امتيــازات خاصة. وفي المقابل فإن الإبقاء على القانون مع إلغاء الاســتثناءات سوف تكون له آثار طيبة مباشــرة، لكن من المحتمل أن تكون له آثار ســيئة على العلاقات بين

الجماعات الدينية المختلفة، وسوف يكون بمنزلة إشارة مشجعة للعنصريين الذين يشيعون أحلام الحنين إلى التجانس الثقافي. وفي الوقت نفسه، فإن أعضاء الأقليات الدينية سوف يعتبرون أن إلغاء تلك الاستثناءات يمثل نوعا من الهجوم على موقعهم داخل النظام السياسي، وبالتالي سيزيد من حالة الاغتراب التي يشعرون بها بالفعل نتيجة للتمييز الوظيفي والمضايقات التي تحركها دوافع عنصرية.

ولا حاجة لنا هنا إلى أن نتفكر مليا في المزايا والمساوئ لكي نقرر أين يكمن توازن الميزة، ولكن لنفترض أن النتيجة التي توصلنا إليها هي أنه بأي معدل في الحالة الراهنة المحفوفة بالمخاطر للعلاقات العرقية في بريطانيا التي تبطل الاستثناءات القائمة يمكن أن تضر أكثر مما تنفع. ومن ثم ماذا يجب أن يكون موقف هؤلاء الذين لايزالون يعتقدون أن القيود التي تفرض حاليا تكون ذات قيمة؟ الإجابة بالتأكيد هي أنه يفضل التخلي عن الاتساق أكثر من التنازل عن مميزات التشريع الحالي. وفوق كل ذلك تتحقق الأهداف بصورة مركزة تماما، وهذه ليست مواقف يعمل فيها عدم الالتزام بقاعدة عامة على تقويض جهود من يلتزمون بها. يكمن الأمر الجيد في التناسب المباشر مع مقدار الالتزام. إذا كان المقدار الحالي هو أقصى ما نرجوه آخذين في عين الاعتبار الآثار الجانبية، إذ يعد الوضع الراهن أفضل ما يمكن تحقيقه.

فهل يعني هذا أن المناقشة بأكملها حتى الآن تفتقر إلى أي فحوى عملية؟ إطلاقا؛ فبالنسبة إلى الطريقة التي ننظر بها إلى الاستثناءات الحالية تكون مناقشتنا ذات دلالات سياسية مهمة. إن السياق المعتاد الذي تذكر فيه الاستثناءات مثل التي نوقشت أعلاه يكون في صورة توضيحات لجانب إلزامي لمبدأ عام بالنسبة إلى الاختلافات الدينية، ومن ثم يتم عمل اقتراح أن اتباع هذا المبدأ بصورة متسقة يمكن أن يترتب عليه المزيد من الاستثناءات لمزيد من الجماعات. ومع ذلك، إذا لم يكن هناك، كما ذكرت، مثل هذا المبدأ، فإن هذه الحالات لا تعتبر الخطوة الأولى لإجراء تغييرات لها نتائج خطيرة بل إنها التغيير نفسه. بمعنى آخر، إنها تعتبر حالات شاذة يجب تحملها، لأن العلاج يمكن أن يكون أسوأ من المرض ولكنها

لا تقـــدم أي دعم لأي امتداد للحـــالات الجديدة. إذا كان هناك جدل، كما سـيكون بالتأكيد، أنه من التناقض وجود هذه الاســتثناءات وليس غيرها من نوع مماثل، والإجابة التي يمكن أن تقدم هي أن الاســتثناءات الحالية كانت بمنزلة خطأ ينتظر التصحيح في الوقت المناسب، لذلك قد يكون من الســخيف أن نضيف إلى عددها في هــذه الأثناء. وعلاوة على ذلك، فإن الاستثناءات الموجودة يجب أن تقيد بإحكام بأكبر قدر ممكن.

بإمكاني أن أوضح مــا يدور في ذهني بالرجوع إلى مثالي الآخر الذي يدور حول السيخ، وهو الاستثناء الذي منح لهم من الحظر العام على حمل السكاكين في الأماكن العامة، فلا شك في أن ذلك الاستثناء قد استحدث، كما يقول بولتر، «للسماح للسيخ بحمل أسلحة الكريبان خاصتهم (السيوف أو السكاكين) في الأماكن العامة من دون خوف من الملاحقة القضائية»[82]، لكن علينا أن نتذكر أنه قد تمت صياغة القانون بصيغة عامة بحيث «ينص علــى أنه يعتبــر دفاعا للمتهم إثبــات أن الأداة كانت معــه في مكان عام لأسباب دينية» [83]. وتعتبر القضية التالية إحدى التبعات المترتبة على هذا الاستثناء غير محدد المعالم.

> تقول الأســطورة إن آرثر الشاب قد نال في القرن السادس الميلادي حق بكوريته في مُلك إنجلترا وذلك أن نجح في التحدي الذي فشل فيه الآخرون جميعا، وهو أن «من يسحب هذا السيف من هذا الحجر والســندان يكون هــو الملك الحق لكل إنجلترا». وبالأمس، انتزع الرجل الذي يعتقد نفسه تجسيد آرثر في القرن العشــرين ســيفه من قبضة القانون، فبعد الانفصال عن سيفه لمدة ســبعة أشــهر، حكم أحد القضاة في محكمة ســاوثوارك الملكية بعودة الســيف ذي الحدين البالغ طوله 3 أقدام إلى آرثر أوثير بندراغون (*)، الذي يحمل أيضا ألقاب «بندراغون المبجل لرهبنة كهنة بغلاســتونبري»، و«حامل الســيف الرسمي لرهبنة الكهنة العلمانيين» و«الرئيس الشــرفي لفرق مقاتلي الملك آرثر المخلصين»، إذ أعلن راكب الدراجات الســابق القاضي ســتيفن

(*) تجدر الإشارة إلى أن هذا هو اسم الملك آرثر الحقيقي. ومن الواضح أن الكهنة يمنحون ذلك الاسم لمن يرون أنه استنساخ لذلك الملك [المترجم].

روبينز، الـذي كان يرتدي ثيابا بيضـاء متدلية وعباءة خضراء مخملية، عن اقتناعه بأن بندراغون كان كاهنا حقيقيا يسـتخدم السيف لأغراض الطقوس الدينية، وكانت السلطات قد صادرت السـيف والخنجر من بندراغون عندما قُبض عليه في مظاهرة في ميدان ترافالغار سـكوير في شـهر أبريـل. وطالبت النيابة العامـة بمصـادرة هذين السـلاحين للأبـد، لكن بعـد قراءة التقارير الواردة من رونالد هاتون وهو أستاذ للتاريخ في جامعة بريسـتول، وهو الباحث الذي يمثل أبرز الثقات في الموضوعات الخاصة بالكهنة في بريطانيا، رفض القاضي روبينز الاتهامات وقال «إن البروفيسـور هاتون لا يدع لدى هذه المحكمة أي شك في أن إثباتات المدعى عليه هذا تعد صحيحة وأصلية وليس من المصلحة العامة مواصلة القضية» (84).

وكما أشـرت في موضع سـابق من هـذا الفصل، لا تسـتطيع الدول - إذا كانـت سـتمنح امتيازات للأديان بلا تحيز - تفـادي اتخاذ قرار ما بشـأن الديانات التي يجب وضعها في الحسـبان، «فبالنسبة إلى السحرة الأمريكيين، فإن الواقعة الفاصلة حدثت في سـبتمبر العام 1986 عندما حكمت محكمة الاستئناف الفدرالية بأن «الويكا» تعتبر دينا يخضع للحماية بموجب الدستور» (85)، والويكا كنيسة عامة ولكنها سريعة النمو.

نظرا إلى تنـوع الحركة، وعدم وجود نصوص أساسـية، وعـدم وجـود أي سـلطات مركزية ومـع وجـود العديد من الممارسـين الأفراد، فإن التقديرات الخاصة بعدد الأشخاص الذين يندرجون تحت هذه المظلة الوثنية تتفاوت بشكل واسع، من 100 ألف شـخص إلى ثلاثة أضعاف هذا العدد أو يزيد. وقد وجد بعضهم سـوابق تاريخيـة لمعتقداتهم، ويعملون الآن على إحياء الديانات المصريـة أو اليونانية القديمة، وبعضهم يطلقون على أنفسهم «الكهنة» (86).

وفـي بريطانيا، نجـد أن «وزارة الداخلية تعتـرف بالوثنية، التي تضم مزيجا متعدد الأطياف من الكهنة، والسـاحرات وأتباع الإله الإسكندنافي أودين، بوصفها ديانة» (87). ونتيجة لذلك، فإن «وزارة الداخلية تدفع لثلاثين

من الوثنيين لزيارة المتعصبين المسجونين»[88]. وبالمثل، «فإن وزارة الصحة تدفع نفقات خمسين من القساوسة الوثنيين الذين يزورون المستشفيات في إطار «حق العزاء» المنصوص عليه في ميثاق المرضى»[89]، غير أنه على الرغم من هذا الاعتراف الرسمي، «فقد جردت لجنة المؤسسات الخيرية الديانة الأسرع نموا في البلد من صفة الخيرية، وبالتالي فقدت تلك الديانة دخلا إضافيا مربحا من الضرائب»[90].

وهذا يبطل قرارا كان قد اتخذ قبل عشر سنوات يقضي «بمنح الصفة الخيرية لاتحاد وثني صرف (وهذا هو التعبير كما ورد من دون تعديل)»[91]. تعتبر حجج اللجنة لاتخاذ هذه الخطوة ضعيفة بصورة ملحوظة، وإحدى هذه الحجج هي أن «الوثنية لها العديد من الاتجاهات وهناك صعوبة في تعريفها وتحديد تعاليم تقوم بترويجها»، والحجة الأخرى هي أن «أي جمعية خيرية يجب أن تؤسس للنفع العام، وهذا أمر غير واضح في حالة الوثنية»[92]. لا أستطيع أن أرى أن الوثنية لها أي منفعة عامة عن أي دين آخر، ولا يوجد في بريطانيا ولا في الولايات المتحدة أي إلزام على الأديان، ففي المعتاد لكي تحصل على معاملة ضريبية مميزة يجب أن تثبت أنها تقدم منافع عامة فوق المنافع التي يفترض أنها تتدفق من مجرد كونها دينية. علاوة على ذلك، فإن الجمعيات الخيرية التي أُلغي تسجيلها تعتبر أكثر نفعا للجمهور بشكل واضح، مقارنة بنفع الموالين لها فقط، عن أي كنائس، وهذه الجمعيات تشمل جمعية خيرية أُنشئت «لجمع الأموال لشراء الغابات المهددة بالانقراض والمرتبطة بالطقوس القديمة» و«صندوق التكية والجنائز الوثني»(*)، والذي مارس نشاطه «لمدة سنة كجمعية خيرية تخدم المرضى من جميع الديانات من دون أي شكوى» (وفقا لرئيسها السابق) عندما حرمت من صفة الجمعية الخيرية[93].

وبقدر ما يتعلق بالمحتوى، فقد أخبر «القس العام في وزارة الداخلية» لجنة الجمعيات الخيرية بأن الوثنية «تعتبر ديانة شرعية حيث إن لها آلهة ونظاما واضح المعالم من المعتقدات والممارسات»[94]، وهذا ربما يضعها

(*) صندوق التكية والجنائز الوثني (بالإنجليزية: Pagan Hospice & Funeral Trust)، منظمة تعمل على خدمة المرضى والمحتضرين وتقدم خدمات الجنائز للمعوزين من مختلف الديانات. الجدير بالذكر أن تلك المنظمة قد جرى تسجيلها أخيرا - وبعد محاولات طويلة المدى - كجمعية خيرية [المترجم].

فـــي وضع أقوى قليلا مما هي عليه بالفعل. ومع ذلك، فإن إثباتات اعتماد الوثنية ســـتحمل بـــكل تأكيد أوجها للمقارنة مع إثباتـــات أي ديانة آخرى، إذ إن عبادتها تســـبق عبادة المسيحية في بريطانيا. وفضلا عن ذلك، فإن اســـترضاء الآلهة أو الأرواح هو أقرب شـــيء يمكن أن يوجد لديانة عالمية، وربما يكون هو الأقدم بين العبادات، (ولقد كانت هناك إشارات إلى احتمال وجود علاقة بين ذلك وبين رســـوم الكهوف من العصر الحجري الحديث). بل إنه في ظل غياب الإيمان بوجود وحي خاص، فإن ادعاءات تلك الديانة تبدو قوية نوعا ما، حيث لا يمكن لأي شخص يتمتع بأي قدر من الإحساس ألا يحركه إحســـاس بالرهبة من قوى الطبيعة. وأســـوأ ما يمكن قوله عن الوثنيين المعاصرين أنهم لا يبدون تماما حالة السخرية التي ظهرت فيما بعد الحداثة. لكن ذلك لا يعد أساسا كافيا لصرف النظر عن حكم قاضي محكمة ســـاوثوارك الملكية وكأنه مهرج ورأي الشاهد الخبير وكأنه ساذج. ولا بد أن يعترف أولئك الذين لا يشـــعرون بالرضا عن نتيجة قضية سيف آرثـــر بندراغون بأن منح الســـيخ امتيازا عمليا (مبنيا على أســـس دينية) من قاعدة عامة كان خطأ، فقد كان من الحكمة التراجع بســـرعة وتعديل التشريع بحيث يشير فقط إلى السيخ.

وبـــدلا من ذلك، فإنه مـــن الممكن هنا، كما هي الحال في أي مســـألة أخرى، تجنب القلق بشـــأن وجود استثناءات من قاعدة عامة، وذلك بإلغاء القاعـــدة بأكملها، ويمكن في ســـبيل إقامة تلك الحجـــة التذرع بأن وجود قانون يحظر حمل الســـكاكين لن يحول فعليا دون قيام ذوي النوايا السيئة بحمل الســـكاكين على أي حال، وبأنه ليس ثمة ما يدعو للخوف من هؤلاء الذين ليســـت لديهم نوايا ســـيئة. وهذا التبرير يماثل فـــي طبيعته ما قام به لوبي الأســـلحة الأمريكي مـــن ضغوط (ونجح في عـــدد من الولايات) لاســـتصدار تشريع يسمح بحمل الأسلحة المخفية في الأماكن العامة. وفي اعتقادي أن هذه الحجة معيبة بصورة متســـاوية في كلتا الحالتين لسببين: أولهما أنه إذا عمدت الشرطة إلى إيقاف ذوي النوايا السيئة قبل استخدام أســـلحتهم غير القانونية، فســـوف يكون في إمكانها تجريدهم من السلاح وتجريمهم على حمله. أما الســـبب الثاني فهو أن النوايا ليســـت حاســـمة

وقاطعة دائما، فربما تخرج في المساء من دون أن تكون عازما على الدخول في شجار مع بعض السكارى، لكن إذا كنت تحمل سكينا (أو حتى إذا كنت تحمل مسدسا)، فإن احتمال حدوث إصابات خطيرة نتيجة للشجار يكون أكبر. فضلا عن ذلك، فإن احتمال حملك لسكين سوف يكون أكبر فقط إذا كان من الممكن أن تحتاج إليها لو أنك كنت تعتقد أن الآخرين على الأرجح سوف يحملون سكاكين، وبالمثل فإن احتمال قيامهم بذلك سيزداد لو كانوا يعتقدون أن أشخاصا مثلك سوف يحملون سكاكين... وهكذا دواليك في حلقة مفرغة. وحتى لو كان للقانون الذي يحظر حمل السكاكين أثر إعلاني في الأساس (وهذه الوظيفة من وظائف القانون تحمل من الأهمية أكثر مما يعتقده الناس عموما)، فإنه قد ينجح في تحقيق التطلعات إلى التوازن في عدم حمل السكاكين بدلا من تحقيق التوازن في انتشار حمل السكاكين علنا؛ حيث إن هناك حجة واضحة لتفضيل استثناء السيخ على البديل المتمثل في إلغاء القانون بأكمله، شريطة ألا يسبب ذلك الاستثناء قدرا من الضرر يصعب معه تحقيق التوازن في عدم حمل السكاكين.

6 - الثقافة والتمييز في الوظائف

هناك مجموعة متنوعة من الوظائف خارج قطاع البناء يكون العاملون فيها معرضين لخطر الإصابة في الرأس، وهذه الوظائف لا يشملها التشريع الذي يستثني السيخ الذين يرتدون العمائم من الشرط الذي يفرض على العمال الآخرين ارتداء قبعة صلبة. ولنفترض أن أحد أرباب الأعمال التي لا يشملها ذلك التشريع قد فرض شرط ارتداء قبعة صلبة على جميع العمال الذين يعتبرهم معرضين لخطر الإصابة في الرأس، وربما يتذرع هذا الشخص، دفاعا عن هذا الإجراء، بارتفاع قيمة أقساط التأمين التي سيضطر إلى دفعها إذا لم يفرض هذا الشرط، وارتفاع مخاطر تعطل العمل نتيجة للإصابة إذا لم تتم وقاية جميع العاملين، إلى جانب الخطر الذي يسببه الشخص الذي يتعرض لإصابة في الرأس لزملائه من العمال، وهو الخطر المتمثل في إمكان سقوطه عليهم أو إسقاطه أشياء عليهم من علو، فهل تكون لدى الفرد من طائفة السيخ، الذي يُمنع بهذه الطريقة من ارتداء عمامته أثناء تأدية وظيفته،

أسـباب وجيهة لادعاء التعرض للتمييز؟ لقد جـرى التقاضي في حالات من هذا القبيل في بريطانيا، وقد حكم فيها بأن لرب العمل ما يبرر فرضه شرط ارتـداء قبعة صلبة. ونتيجة لذلك، كان رب العمل يكسـب تلك القضايا، لأن تهمة التمييز تبطل إذا ثبت أن شرط التوظيف المفروض له ما يبرره [95].

وسوف أحاول في هذا القسم الختامي أن أركز على مثل هذه الحالات، أعني الحالات التي لا توجد لها اسـتثناءات محددة مستمدة من التشريع الأساسـي، بل يتم فيها الادعاء بأن شـرطا من شـروط العمل المفروضة مـن جانب رب العمل يشـكل إحدى حالات التمييز فـي الوظائف، وذلك اسـتنادا إلى قانون عام لمكافحة التمييز. ولكن فلنتسـاءل، بادئ ذي بدء، عـن مكمن الخطأ فـي التمييز في الوظائف، من وجهـة النظر الليبرالية المسـاواتية. هذا التساؤل سوف ييسر لنا معرفة لماذا يتعين علينا أن نضع بعـض الأمور في الاعتبار دون البعض الآخر. وربما يجدر بنا هنا أن نذكر القارئ بأن أحد المبادئ الأساسـية لليبرالية المساواتية هو تكافؤ الفرص، لكن مفهوم تكافؤ الفرص مفهوم صعب، ويتعين تفسيره بصور مختلفة في السياقات المختلفة. ومن ثم قد يوصف تكافؤ الفرص، في أعم معانيه، بأنه التكافؤ في مجموعات الاختيارات. بيد أن هذا المفهوم يتطلب تعريفا أكثر تحديدا عندما يستخدم في سـياق التوظيف؛ ففي سياق توظيف الأفراد بمهنـة جراح المخ مثلا لا يعد الاختيـار من بين المؤهلين فقط دون غيرهم انتهـاكا لمبدأ تكافؤ الفرص، حتى إن كان ذلك يلغي عنصرا من مجموعات الاختيـارات من الآخريـن جميعا. إن ما يعنيه تكافـؤ الفرص فيما يتعلق بالتوظيف هو أن يحصل أولئك الذين يكونون على القدر نفسه من التأهيل للقيام بوظيفة معينة على فرص متسـاوية للحصـول على الوظيفة، فإذا حُرم بعض الأشـخاص الذين يتساوون مع غيرهم في المؤهلات من فرص متسـاوية للتوظيف في وظيفة معينة، فإنه يمكنهم الشـكوى من تعرضهم لتمييز جائر.

في بعض الحالات، يستلزم الإقرار بوجود تمييز إجراء اختبارات إحصائية لمقارنة نسـبة المتقدمين المؤهلين المنتسـبين للجماعات العرقية المختلفة (على سـبيل المثال) بنسـبة من يتم تعيينه منهم. وهذا نوع من اسـتخدام «القياس

استنادا إلى الجماعة» يتماشى - بالمصادفة - تماما مع مبادئ الفردية الليبرالية، حيث إن الهدف هو التأكد من عدم التعامل مع الأفراد بطريقة غير عادلة. وفي حالات أخرى يكون التمييز صارخا بحيث لا تكون هناك حاجة إلى إجراء الاختبارات الإحصائية لتقرير وجوده. كل ما هو مطلوب هو إرسال مرشح يتمتع بمؤهلات معينة لإحدى الوظائف، ومقارنة خبراته بخبرات مرشح آخر يتمتع بالمؤهلات نفسها ولكنه يتمتع بخصائص نسبية مختلفة. وهكذا، إذا قيل للمرشح الأسود إن الوظيفة تم شغلها في حين تم منح الوظيفة للمرشح الأبيض فإن هذا يعد دليلا ظاهرا على التمييز. ومما يدعو للأسف أن مثل هذه التجارب تثبت بانتظام تفشي التمييز في المملكة المتحدة.

إن تكافؤ الفرص يوجب النظر في طلب كل متقدم للوظيفة على أساس مزاياه الفردية. وبالتالي، حتى لو كان التمتع بمؤهلات وظيفة معينة يرتبط إحصائيا بخاصية معينة، فإن هذا لا يبرر الاستبعاد الكامل لأولئك الذين يتمتعون بتلك الخاصية من التوظيف. فعلى سبيل المثال، إذا كانت إحدى الوظائف تتطلب حقا درجة معينة من القوة البدنية لأدائها بصورة مرضية، والأرجح أن الرجال يتمتعون بتلك الدرجة من القوة أكثر من النساء، فإنه سيكون من الجدير تماما برب العمل أن يرفض إتاحة تلك الوظيفة أمام النساء، لأن هذا من شأنه أن يخفض تكلفة اختيار العاملين، لكن اتخاذ القرار على أساس فردي هو تكلفة يتعين على أرباب العمل تحملها من أجل توفير تكافؤ الفرص. ويعد التمييز الإحصائي من هذا النوع مثالا لممارسة يمكن القول إن لها أساسا منطقيا من وجهة نظر رب العمل، غير أنها تظل مستبعدة لكونها غير عادلة، حيث إنها تفشل بشكل واضح في إتاحة فرص متكافئة أمام جميع القادرين على القيام بوظيفة معينة للحصول على تلك الوظيفة.

وبالمثل، لا يمكن لرب العمل أن يستند إلى التحيز المحض من جانب زملاء العمل أو الزبائن كمبرر لرفض توظيف أفراد من جماعات نسبية معينة. وحتى لو كان صحيحا أن كثيرا من الزبائن في بعض المناطق يفضلون أن يخدمهم في المحلات بائعون من ذوي البشرة البيضاء، وأن البعض سوف يختارون متجر طعام يتفق مع تحيزاتهم دون غيره من المتاجر

التي لا تتفق مع تلك التحيزات، فإن السماح للشركات بأن تبني معايير التوظيف على هذه الحقائق سوف يهدم بشكل واضح أي مفهوم لتكافؤ الفرص، لأن هذا سوف يعني إمكانية حرمان الأفراد من الوظائف ببساطة على أساس الخصائص النسبية. ومن ثم يجب أن تفسر فكرة المؤهلات ذات الصلة على ضوء السلوك ذي الصلة، باعتباره متمايزا عن الهوية في حد ذاتها. غير أن هذا لا يعني ضرورة أن تكون المعايير معايير تقنية أو ميكانيكية بصورة بحتة، لأنه بالنسبة إلى بعض الوظائف، على سبيل المثال، قد يكون من المعقول تماما أن نقول إنه يفضل جدا أن يتمتع شاغل الوظيفة بنوعية معينة من سحر الشخصية (وسوف أعود إلى هذه المسألة في الفصل التالي).

وفي بريطانيا، يعد التمييز على أساس العنصر أو العرق أمرا غير قانوني، وإن كانت العقوبات غير كافية وكان الإنفاذ غير قوي بالقدر الكافي. أما في البر الرئيسي في بريطانيا، فلا يعتبر التمييز على أساس الدين أمرا غير قانوني، وإن كان الأمر مختلفا في إيرلندا الشمالية. وهناك سبب معين للتعامل مع الدين في إيرلندا الشمالية باعتباره معادلا للعرق، وهو أن وصفي «البروتستانت» و«الكاثوليك» هما وصفان يطلقان على مجتمعين محليين، حيث تنطوي عملية التعرف على الطائفة التي ينتمي إليها الشخص على الاستفسار عن خلفيته العائلية. في هذا السياق، لا يكون التدقيق في وجهتي نظر الطائفتين حول عقيدة الاستحالة (*) غير مطلوب، ففي هذا السياق يعد التمييز على أساس الدين معادلا للتمييز على أساس أي صفة نسبية أخرى. والأمر الذي يجب تأكيده هنا، لأنه سيكون ذا أهمية في مواضع لاحقة، هو أن الدين هنا ليست له علاقة بأي نوع من أنواع السلوك ذات الصلة بالقدرة على القيام بالوظيفة. في هذا الصدد، اكتسبت ترسانة «هارلاند آند وولف» لبناء السفن التي كانت مصدرا رئيسيا للعمالة في بلفاست، سمعة سيئة لعدم توظيفها الروم الكاثوليك، ولا يمكن تبرير ذلك بالقول إن الروم الكاثوليك كانوا يرفضون ارتداء معدات السلامة على أسس دينية، أو كانوا يرغبون في قطع العمل

(*) عقيدة الاستحالة (بالإنجليزية: transubstantiation) تعني - في المسيحية - تحول الخبز والخمر في العشاء الرباني إلى جسد المسيح ودمه بعينهما [المترجم].

في أوقات غير مناسبة من أجل الصلاة، بل كان مجرد تعبير عن هيمنة الطائفة البروتستانتية. وإذا كان هناك أي دافع خفي وراء ذلك فإنه كان تشجيع الكاثوليك على الهجرة بشكل غير متناسب، وبالتالي منع ارتفاع معدلات المواليد من تغيير التوازن العرقي في إيرلندا الشمالية لغير مصلحة البروتستانت.

إن ما كنت أناقشه حتى الآن هو التمييز المباشر: وهو معاملة الناس بصور مختلفة على أساس خصائص نسبية مميزة معينة. ومع ذلك، فإن الحالات التي تهمنا هنا نشأت كادعاءات بالتمييز العنصري غير المباشر. وقد أدرج مفهوم التمييز غير المباشر في القانون الإنجليزي بموجب «قانون العلاقات العرقية» لسنة 1976 الذي

> يضفي صفة عدم القانونية على بعض من التصرفات التي تبدو محايدة والتي يقوم بها أرباب العمل وغيرهم ، والتي لا تكون مصممة للتمييز ضد الأقليات العرقية بيد أنها تكون على الرغم من ذلك ذات تأثير غير متناسب عليها بسبب خلفياتها الثقافية والدينية. ومن الآثار الخاصة لأحكام القانون هو أن تجعل من غير المشروع لأرباب الأعمال والمؤسسات التعليمية فرض قواعد موحدة بشأن الزي الموحد واللبس والمظهر لا يستطيع أفراد الأقليات الالتزام بها بأمانة ما لم يمكن إثبات كون تلك القواعد «مبررة» [96].

والسؤال الذي سأتناوله لتوضيح تطبيق فكرة التمييز غير المباشر هو: هل يمكن لامرأة أقيلت من وظيفتها - ولنقل إنها تعمل في مكتب في لندن - بسبب ارتدائها الحجاب أن تدعي أنها ضحية لتمييز غير عادل؟

إن الدول التي تقطنها أغلبية مسلمة تختلف اختلافا كبيرا في المعايير السائدة بشأن اللباس المناسب للنساء في الأماكن العامة (هذا بصرف النظر عن تلك البلاد التي يكون فيها المعيار أنه يجب ألا تظهر النساء في الأماكن العامة على الإطلاق). وفي داخل كل دولة واحدة، نجد أن المعايير في المناطق الحضرية غالبا ما تكون أكثر تحررا من المعايير السائدة في المناطق الريفية. وأيا كانت المعايير، فإنها تطبق أيضا بشكل مختلف باختلاف المكان: فقد يكون للعقوبات مفعول القانون أو قد يفرضها أعضاء لجان الأمن الأهلية بشكل تعسفي (بتواطؤ من الشرطة أو من دونه) أو

قد تتخذ شكل الرفض والاستهجان الاجتماعيين. ويغلب على المهاجرين المسلمين في بريطانيا القدوم من بيئات ريفية غير متطورة، العرف السائد فيها بالنسبة إلى النساء هو تغطية رؤوسهن في الأماكن العامة. ومن الجدير بنا أيضا أن نأخذ في الاعتبار النقطة المهمة التي مفادها أن المشتتين يميلون إلى أن يكونوا محافظين ثقافيا فيتمسكون بالسلوكيات التي تم التخلي عنها في بلدانهم الأصلية. (فتجد أن أحد أتباع اللوثرية من البلدان الإسكندينافية من سبعينيات القرن التاسع عشر، على سبيل المثال، يمكن أن يجد ليك وبيغون (*) أكثر ملاءمة من مدينتي أوسلو وستوكهولم المعاصرتين). وهكذا تمكن إثارة الادعاء بأن ارتداء نوع من غطاء الرأس هو ممارسة عرفية لإثبات أن حظر ارتدائه هو تمييز غير مشروع، ما لم يستطيع رب العمل إثبات أن له ما يبرره.

وأشار أحد الباحثين الثقات، وهو البروفيسور غوردون كونواي، وفقا لهذه الخط الفكري إلى أنه «قد تتجح شابة آسيوية في الاحتجاج أمام المحكمة بأن الحجاب عادة أو عرف في باكستان وهي موطن والديها» [97]، بيد أنه يشكو من أن المرأة التي تعتنق الإسلام وهي من عائلة مسيحية من شأنها ألا تجد أي حجة لارتداء الحجاب بموجب قانون العلاقات العرقية، وذلك لأن التمييز الديني لا يعتبر غير قانوني في بريطانيا. وقد حكم بأن المسلمين لا يشكلون جماعة عرقية وبالتالي فإنه لا تمكن المطالبة بحماية الممارسات الدينية الإسلامية في حد ذاتها بموجب قانون العلاقات العرقية [98]. ومع ذلك، فإن المهاجرين وأبناءهم الذين هم من أصول باكستانية أو بنغلاديشية يعتبرون بلا شك جماعة عرقية، وبالتالي فهم يستطيعون ادعاء التمييز غير المباشر بناء على انتسابهم لتلك الجماعة. فإذا ما اعتبرنا أن فرض حظر على ارتداء الحجاب هو أمر لا يتلاءم مع أفراد هذه الجماعة، فإنه يترتب على ذلك إمكان التعامل مع هذا الحظر بديهيا على أنه تمييز عنصري غير مباشر.

(*) ليك وبيغون (بالإنجليزية: Lake Wobegon)، وهي مدينة خيالية تقع - وفق ما كان غاريسون كيلور يذكر في برنامجه الإخباري في إذاعة مينيسوتا الشعبية - في ولاية مينيسوتا الأمريكية، وهي الولاية التي كانت تعج بالمهاجرين من النرويج. والكلمة تحمل إشارة عرقية لهم. ويقصد المؤلف هنا الإشارة إلى أن هؤلاء المهاجرين النرويج يرون في اسم تلك المدينة إيحاءات بثقافتهم الأصلية أكثر مما يرونه في العاصمتين الإسكندينافيتين ستوكهولم وأوسلو [المترجم].

وحتى لو كان التمييز الديني محظورا قانونا، فإن المرأة التي اعتنقت الإسلام وفق المثال الافتراضي الذي ذكره كونواي تظل عرضة لأن تخسر قضيتها في المحكمة إذا ما اعتبرت القاعدة السلوكية التي تتطلب ارتداء غطاء الرأس بمنزلة عادة عرفية وليست دينية، ذلك لأنه يمكن عندئذ استنتاج أنه يمكن فقط لمن اشتملت ثقافتهم التقليدية على هذه القاعدة أن يطالبوا بالحماية القانونية. ومع ذلك، سوف أفترض أنه يمكن النجاح في الاحتجاج بأن امرأة تحولت إلى الإسلام عن وعي يمكن أن تشعر على نحو معقول بالتزام بتغطية رأسها، حتى لو كانت الأخريات ممن تحولن إلى الإسلام قد توصلن إلى استنتاج مختلف (السؤال الذي سوف أؤجله إلى الفصل الخامس هو إذا ما كانت هناك حاجة إلى المعقولية، أم يكفي أن تحمل المرأة بداخلها إيمانا صادقا).

من الواضح أن الوضع الذي يشكو منه كونواي يشكل «حالة شاذة» (كما يشير كونواي نفسه) فقط إذا ما افترضنا أنه يجب حظر التمييز الديني من حيث كونه تمييزا، فهل يجب ذلك فعلا؟ يمكن الدفع بأن منح الحماية للناس بناء على قوة الدين سيفتح الباب لمجموعة من المساوئ. ومع ذلك، فإن المفهوم الموسع للعرقية الذي أقره مجلس اللوردات قد فتح بالفعل ذلك الباب وكان سببا في إلزام المحاكم بالفصل في ادعاءات التمييز غير المباشر الناشئة عن الممارسات المفروضة دينيا. وفضلا عن ذلك، فإن معظم أعمال هيئات التحكيم الصناعية والمحاكم التي تراجع أحكامها تدور حول أسئلة بشأن أنواع سلوك الموظفين التي يمكن والتي لا يمكن لأرباب العمل أن يعتبروها - على نحو معقول - أسبابا للفصل من الخدمة. ولذلك، فإنه على الرغم من أن «القابلية للتبرير» مفهوم غامض في حد ذاته، فإن التشريع الذي يجرم التمييز الديني غير المباشر غير القابل للتبرير يمكن أن يستند إلى مجموعة هائلة من السوابق القضائية القائمة.

لكن كيف يمكن الاحتجاج بمسألة القابلية للتبرير في حالة الحجاب؟ مما يتفق مع كل شيء قيل حتى الآن إن سبب الرغبة في ارتداء الحجاب هو أمر له أهميته في بحث هذه المسألة؛ فإذا كان ارتداء الحجاب مسألة

تفضيل شخصي بحت، فمن المشكوك فيه أنه قد يكون من المناسب تسخير القانون لإنفاذ الحق في ارتداء الحجاب، حيث لن يوجد، على وجه التحديد، أي أساس معقول لوصف حظر ارتداء الحجاب بأنه يشكل تمييزا غير عادل في العمل في هذه الظروف. بيد أن هذا يظل يفرض السؤال القائل: هل يجب اعتبار حظر ارتداء الحجاب بمنزلة تمييز غير عادل إذا كان ارتداء الحجاب له دلالة عرفية أو دينية؟ أولئك الذين يحرصون على أن يكونوا في صف الملائكة سوف يعتبرون القضية قضية في منتهى البساطة. لكن يظل هناك سبب أكبر لدى الجانب الآخر، ذلك أن قواعد اللباس تعتبر مسألة عرف: فما هو مناسب للصلاة في المسجد يختلف عما هو مناسب للعمل في مكتب. ولقد كان المهاجرون يقبلون دائما أنه من الضروري اتباع شيء من التكيف مع المجتمع المضيف، وأكثر أمثلة التكيف وضوحا هو تعلم لغة المجتمع المضيف. (وسوف أتناول هذا الأمر في الفصل التالي). ومن المتوقع من المرأة الإنجليزية التي اختارت العمل في باكستان أن تتوافق مع الحساسيات المحلية في طريقة اللباس، فلماذا لا ينبغي على أولئك الذين يريدون وظيفة في الاقتصاد الشامل أن يتركوا عادات وتقاليد باكستان وراءهم في باكستان؟

إحدى طرق طرح ذلك السؤال هي أن نسأل عما إذا كان الحجاب يدخل في نطاق الرد القائل: «هذه هي الطريقة التي تسير بها الأمور هنا». مما لا شك فيه أن هناك بعض الأمور التي يشملها ذلك الرد، وتعد قواعد المرور هي المثل الأكثر مباشرة وهي أكثر ما يُستشهد به في هذا السياق. ومما لا شك فيه أيضا أن هناك بعض الأمور التي يشملها ذلك الرد، وتعتبر المسيحية من الأمثلة الواضحة في هذا الجانب. كما أن الحجة التي تثبت عدم ملاءمة الرد القائل «هذه هي الطريقة التي تسير بها الأمور هنا» في قضية الحجاب واضحة إلى حد بعيد، فقد ذكرنا في التحليل الأخير أن جميع قواعد اللباس تعتبر مسألة عرف، بيد أنه تُحمل تلك التقاليد بدلالة رمزية بشدة. ولا تدور المسألة حول إمكان وجود تلك القواعد العرفية هنا أو هناك، بل المهم هو الطريقة التي توجد بها تلك القواعد في الواقع، حيث إن التخلي عن عادة راسخة منذ زمن

طويل تأمر المرأة بألا تظهر في العلن برأس مكشوف ليس بالمسألة الهينة. وحيث إنه لا يوجد أي سبب قوي يؤيد حظر ارتداء الحجاب، فإنه يصح اعتبار الحظر بمنزلة حرمان من تكافؤ الفرص، أو على أقل تقدير اعتباره تعديا غير معقول على الحق في كسب الرزق من دون الحاجة إلى تقديم تضحيات لا مبرر لها.

من الواضح أن البروفيسور كونواي، الذي اقتبست منه في تقديم هذا الموضوع، حبيس نموذج إقرار الاستثناءات لجماعات محددة من القواعد العامة، لأنه انطلاقا من هذا النموذج يرغب في توسيع نطاق الاستثناء من المسلمين المنتمين إلى جماعات «عرقية» معينة ليشمل من يتحولون إلى الإسلام؛ وهذا أمر صحيح بما فيه الكفاية إلى الحد الذي ينطبق به. لكن دلالة الحجة الشاملة التي عرضتها هي أن هذا الأمر لا ينطبق إلى حد كاف لأن نهج القاعدة والاستثناء بأكمله موضع ريبة. ويبدو لي أنه من البغيض أن تضطر موظفة تحولت إلى الإسلام إلى تقديم شهادة من أحد المساجد قبل السماح لها بارتداء الحجاب، مثلما كان سيعد من البغيض أن تضطر إلى تقديم سجل بالحضور المنتظم للكنيسة قبل السماح لها بارتداء الصليب. ذلك لأن السؤال الأساسي هو: هل يمكن لرب العمل أن يدعي - على نحو مشروع - أن ارتداء الحجاب يتعارض مع أداء العمل أم لا؟ فإذا لم يمكن إثبات هذا الادعاء، فإنه من الصعب أن نرى سببا للسماح لأرباب العمل بإجراء استقصاءات تطفلية عن الانتماءات الدينية لموظفيهم لكي تتوافر لهم القدرة على رفض منح إذن لمرتديات الحجاب «المارقات». بقي أن نقول إن الحق في ارتداء الحجاب ستكون له أسس ضعيفة إذا لم يكن أكثر من مجرد مسألة تفضيل شخصي، لكن إذا اكتُسب ذلك الحق، فلماذا لا ينبغي على من يعتبرون الحجاب مسألة تفضيل شخصي الاستفادة منه؟

لقد حددت في طرحي للمثال أن السياق كان هو العمل في أحد المكاتب، فهل كان الأمر سيختلف إذا جرى تغيير السياق إلى العمل كبائع في متجر متعدد الأقسام؟ إن من يديرون هذه المحال التجارية يعلمون بافتراض أن ما يريده الزبائن هو الخدمة، لكن ليس بالضرورة الاستعراض الشخصي، لذلك يميلون إلى وضع قواعد صارمة تحدد الملبس وتحظر

الزينة الشخصية. وقد يخشى هؤلاء أن يفضل بعض الزبائن الانتقال إلى مؤسسة منافسة لا تشتمل تجربة التسوق فيها على مواجهة شكل من أشكال اللباس قد لا يرون فيه دلالة دينية فقط بل أيضا رمزا لتدني وضع المرأة. ومن الممكن أن يكون الزبائن مخطئين في هذا الأمر، فوفق ما يراه اثنان من فلاسفة السياسة الكنديين يمكن للمرء طرح حجة مقبولة على أن تصميم الأزياء الراقية الفرنسية، عن طريق بناء الهوية الأنثوية من حيث قدرة المرأة (والنص منقول من دون تعديل) على ارتداء ملابس جذابة للرجل، قد ساهم في تدني وضع المرأة - عندما نفكر مثلا في التنورات القصيرة والكعب العالي - أكثر مما ساهم به الحجاب [99]، وإني لأميل إلى الشك في احتمال أن يكون هذا الرأي قد وجد قبولا خارج الدوائر التي كان فلاسفة السياسة الكنديون يتحركون فيها، بل أرى أنه في غير موضعه. وسواء كان هناك أساس منطقي للنفور من الحجاب أم لا، فإن الآثار المترتبة على مقولة إن «الزبون دائما على حق» ستعني أنه يحق لأولئك الذين يديرون المحال التجارية أن يأخذوا في الاعتبار تحيزات زبائنهم عند تحديد من سيُوظفون. ولكني قد دفعت من قبل بأنه لا يمكن الموافقة على هذا المبدأ إلا إذا كنا سنترك أرباب العمل يتولون الأمر برمته من خلال تشريع مكافحة التمييز، لأنه سيكون في وسعهم عندئذ الاحتكام بصورة مشروعة إلى التحيزات العنصرية لزبائنهم كمبرر لأن تترجم سياسات التوظيف لديهم تلك التحيزات.

وبقدر ما يتعلق الأمر بقضية الحجاب، أعتقد أن علينا أن نقول بصراحة إن أحد تكاليف عدم التجانس الثقافي هو أننا لا نستطيع، عند إنفاذ تشريعات مناهضة التمييز، أن نتساءل عما إذا كانت ردود الفعل السلبية تجاه السلوك لها أسس راسخة أم لا، شريطة ألا يتداخل السلوك المقصود فعلا مع طريقة أداء المهمة المعنية عند تعريفها تعريفا ضيقا. وليست هناك حاجة إلى أن نقول إن هذا الشرط يترك متسعا للتأويل. بيد أن المبدأ واضح، وهو أن الخصائص المستمدة من الثقافة والتي لا تتعارض بوضوح مع القدرة على القيام بالوظيفة لا يمكن قبولها كأساس للتمييز في الوظائف.

وكانت مسـألة الحجاب محور جدل في فرنسا، حيث كان المغزى الرمزي للحجاب بمنزلة المفتاح لموقف الجانبين، فقد عُجِّل بقضية الحجاب الإسلامي عندما ذهبت بعض طالبات المدارس المسلمات في مدينة «كراي» شمال باريس، إلى المدرسة وهن يرتدين الحجاب. وعندما ردتهن المدرسة إلى منازلهن، تفجر جدال كبير انسحب في نهاية المطاف على الشخصيات العامة من المثقفين والسياسيين. وكان هناك انقسام حاد بين أولئك الذين وضعهم تصورهم الذاتي في صف اليسار، وفي أحد جانبي هذا الانقسام وقف أولئك الذين شنوا هجوما حادا ضد الإجراء الذي اعتبروه تعبيرا عن التحامل ضد الجزائريين - أو على الأقل تعزيزا لذلك التحامل - بينما وقف في الجانب الآخر أولئك الذين رأوا في الحجاب رمزا لخضوع الإناث، يشير في كآبة إلى ضغط الأسرة، لاسيما الآباء والإخوة. ومع ذلك، فإن المسألة التي طرحت نفسها إلى القائمين على إدارة المدارس لم تُظهر أيا من هذه الأشياء، إذ كان بيت القصيد في نظرهم هو علمانية منظومة المدارس العامة الفرنسية [100]، حيث تم الادعاء بأن الحجاب، بوصفه رمزا دينيا، يشكل تهديدا لهذا الوضع العلماني. وعندما أُشير إلى أنه لم يثر أي اعتراض على ارتداء الصليب، لجأ أنصار حظر الحجاب إلى التمييز بين الرموز الدينية الخفية والظاهرة. وغني عن القول إن المعارضين لحظر الحجاب قد رأوا أن هذا التمييز مفتعل.

ولكي نضع هذا الخلاف في منظوره الصحيح، فإن هناك أمرين يجب وضعهما في الاعتبار عن فرنسا، أولهما هو أن التقليد الجمهوري كان في جميع مراحله غير عنصري بل استيعابي، إذ يمكن لأي شخص أن يصبح فرنسيا، لكن ضريبة الدخول كانت مرتفعة إلى حد ما، ألا وهي: التمكن من اللغة الفرنسية والانغماس في الثقافة الفرنسية، والمعرفة بالأحداث الكبرى في التاريخ الفرنسي (وتبني الموقف الصحيح نحوها)، وهكذا. أما الأمر الثاني فهو أن المدارس، بالإضافة إلى الجيش، كانت هي المؤسسات التي عهد إليها بدور رئيسي في تشكيل المواطنين الفرنسيين وفق هذا النموذج، وكان هذا يمثل، إلى حد كبير، عملية مجانسة للمناطق المتباينة لغويا وثقافيا داخل فرنسا نفسها، ولكنها شملت أيضا استيعاب المهاجرين. ويعتبر الوضع العلماني النضالي للمدارس هو أحد جوانب هذه الرسالة الجمهورية.

وبيت القصيد هنا هو أنه في السياق البريطاني، تصب الدلالة الدينية للحجاب في مصلحته، بينما في السياق الفرنسي نجد أن الدلالة الدينية للحجاب هي تحديدا التي تدينه، ويمكن اختصار الموقف في أنه كان من الممكن اعتبار الحجاب في فرنسا أمرا طيبا لو لم يكن هناك سبب لارتدائه سوى كونه تعبيرا عن الذوق الشخصي، وهذا هو النقيض التام للتفكير البريطاني التقليدي الذي يتبنى نهج القاعدة والاستثناء. إن المدارس العامة العلمانية هي شكل محتمل من أشكال خصخصة الدين بشرط ألا يكون الالتحاق بها إجباريا، ولكن يبدو لي أن مشكلة الموقف الفرنسي تتمثل في أنه من غير المعقول الإيحاء بأن الحجاب سوف يقوض العلمانية بالفعل. وأعتقد أن هناك حجة أقل ضعفا وهي تعتبر صيغة من الحجة التي عُرضت سابقا في الجانب المناهض للحجاب في بريطانيا والتي تقول إن قواعد اللبس مسألة عرف ويمكن للمدارس أن تقرر بصورة مشروعة العرف الواجب مراعاته فيها. بيد أنه يجب التسليم بأن هذه الحجة تظل عرضة للحجة المقابلة التي تقول إنه لا يمكن اعتبار ارتداء أو عدم ارتداء الحجاب مسألة عرف إذا كان بعض الناس لا يعتبرونه كذلك لأن له دلالة عرفية أو دينية.

وتجدر الإشارة إلى أنه في بريطانيا لقيت حجة دعاة التمسك بالتقاليد لفرض قانون للباس المدرسي رفضا حاسما من مجلس اللوردات، وكانت القضية الرئيسية تدور حول صبي من السيخ يبلغ من العمر ثلاثة عشر عاما يرتدي عمامة رفضت إحدى المدارس الخاصة في برمنغهام التحاقه بها استنادا إلى أنه لم يلتزم بقواعد المدرسة التي «كانت توصي بزي موحد يشتمل على قبعة كانت تتطلب من التلاميذ تقصير شعرهم بحيث لا يلمس ياقة الزي»[101]. وكانت هذه هي الحالة الرئيسية التي أقرت السيخ بوصفهم جماعة عرقية لأغراض قانون العلاقات العرقية على أساس كونهم «طائفة منفصلة ومتميزة»[102]. وفور التخلص من هذه العقبة أصبح من الواضح أن القاعدة المدرسية كانت تمييزية، حيث كان من الثابت أن «نسبة السيخ الذين يمكنهم الالتزام بتلك القاعدة كانت أقل كثيرا من نسبة غير السيخ الذين يمكنهم الالتزام بها»، بمعنى أن هناك عددا قليلا

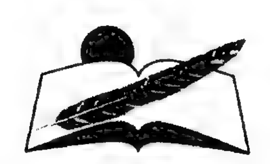
تمكن من الالتزام بها «على نحو يتفق مع عاداتهم وظروفهم الثقافية»[103]. والسؤال الوحيد المتبقي هو: هل يمكن مع ذلك أن نعتبر أن تلك القاعدة لها ما يبررها؟ لقد قدم مدير المدرسة في سياق تبريره - ومن بين أمور أخرى - الحجة القائلة بأن «المدرسة كانت تسعى إلى تقليل الاختلافات الخارجية بين التلاميذ من مختلف الأجناس والطبقات الاجتماعية بهدف تثبيط ظهور التنافس في الموضات والذي غالبا ما يوجد في أوساط المراهقين»[104]، بيد أن اللورد فريزر قد قابل هذه الحجة بالرفض القاطع (مثلما رفض الحجج الأخرى)، لأنها «لا تقدم مبررا كافيا لما كان يمثل بديهيا قاعدة مدرسية تمييزية»[105].

وكانت الأمثلة التي بحثناها في هذا القسم تظهر فيها قوة الحجج الرافضة لفرض قاعدة تأتي على حساب الأقليات الدينية أو الثقافية، حيث إن تلك الحجج تشير من جانب إلى وجود حرمان من تكافؤ الفرص المهنية أو التعليمية، ومن الجانب الآخر إلى عدم وجود أي مصلحة تستحق الحماية. فارتداء الحجاب في العمل أو عمامة في المدرسة لم يكن يهدد بأي خطر على الجمهور أو الأفراد المعنيين، ولا يمكن أن يقال بشكل معقول إنها تتعارض مع الأداء الفعال للعمل أو المدرسة. ولذلك فقد كان السؤال الوحيد الذي تطرحه تلك الحجج هو: هل يعد نهج القاعدة والاستثناء هو النهج المناسب أم أن البديل التحرري هو البديل الأفضل؟ وقد دفعت في حالة التوظيف أنه لو كان طلب رب العمل لتوحيد الزي تماما قد قوبل بالرفض مرة واحدة، فإن حجة قصر الحق في ارتداء الحجاب على المسلمين المعتمدين كانت ستبدو هزيلة، لأن هذا من شأنه أن يسبغ على المسؤولين الدينيين وأرباب العمل سلطة تقديرية بينما لا يخدم بشكل كبير أي غرض مشروع (وهو الغرض المرتبط بالوظيفة).

أما في حالة المدارس، فهناك المزيد مما يمكن قوله عن نهج القاعدة والاستثناء، فحجة مدير المدرسة للالتزام بالزي المدرسي الموحد هي حجة يجدها كثير من أولياء الأمور، على أقل تقدير، مقنعة، وربما يشكل ذلك أساسا جيدا بما يكفي للقول إن أولياء الأمور الذين يرغبون في إرسال أبنائهم إلى مدرسة تفرض ارتداء زي موحد يجب أن يحق لها القيام

بذلك، ويترتب على ذلك بالطبع ضرورة السماح للمدارس بأن تجعل ارتداء الزي الموحد شـرطا من شـروط الحضور. وفي ظل هذه الظروف، يبدو مـن المعقول القول إن الإخلال بالزي الموحد لاستيعاب المعتقدات الدينية أو الممارسـات الثقافية للأقليات يجب أن يظل عند أقل حد ممكن. وهذا النوع من الحالات يكون فيها لنهج القاعدة والاستثناء هو الحل التلقائي.

خلاصة القول هي أن لنهج القاعدة والاستثناء دورا يؤديه في استيعاب المعتقدات والممارسـات الخاصة بالأقليـات، بيد أنه بعيد كل البعد عن أن يكون علاجا لكل الأمراض وفق مـا يصوره دعاة التعددية الثقافية. فلكي يكـون عمليـا يلزمه أن يجمع بين شـروط دقيقة جدا نادرا ما تُسـتوفى جميعـا في آن واحد. ولا بـد أن يكون من المهم وجود قاعدة تحظر بصفة عامة سـلوكا من نوع معين لأنه إذا لم يكن الأمر كذلك، فإن الطريقة التي تُسـتوعب بها الأقليات تتمثل ببساطة في عدم وجود قاعدة على الإطلاق. وعلـى الرغم من ذلك، فإن وجـود قاعدة يجب ألا يكون - في الوقت ذاته - مهما بالدرجة التي تحول دون السماح باستثناءات من تلك القاعدة. وما يتبقـى لنا هو الحالات التي يكون فيها توحيد النظام قيمة ولكنها ليسـت قيمة عظيمة بمـا يكفي لتجاوز حجة الاسـتثناءات، وتعتبر حالة الصبي السيخي الذي خالفت عمامته قواعد المدرسة خير مثال على ذلك، ولكنني لا أعتقد أن هناك المزيد من تلك الحالات.



3

ديناميات الهوية

الاستيعاب والتثاقف والاختلاف

«لا يصح الاعتراض على إعادة توزيع الثروات بدعوى أن «ثقافة» ما تعتمد على امتلاك ثروات طائلة، تماما مثلما لا يصح الاعتراض على إلغاء العبودية بدعوى أن «ثقافة» ما تعتمد على امتلاك العبيد»

المؤلف

1 - **فليحيَ الاختلاف!**

يعزو تشارلز تايلور الطرح القائل إنه «ينبغي ألا يتم تصميم السياسات العامة بحيث تهدف إلى فرض معاملة خاصة لأعضاء الجماعات التي تحددها خصائصها الثقافية» إلى ما يسميه «الليبرالية التي تتعامى عن الاختلاف» (*)(1). والاختلافات التي يعنيها تايلور في قوله هذا ليست هي الاختلافات القائمة بين الأغنياء والفقراء، أو بين العاملين والعاطلين عن العمل، أو بين المتعلمين وغير المتعلمين... إلخ. فالتصور الليبرالي المساواتي للعدالة لا يغفل عن تلك الاختلافات أو عن أهميتها: بل على العكس، نجد أن هذا التصور يدين قدرا

(*) يقول تايلور في هذا الصدد: «الشر كل الشر في تبني رؤية ليبرالية جديدة تتعامى عن التناقضات الثقافية الكبرى وتؤمن بأن العولمة هي الحل الأمثل» [المترجم].

كبيرا من حالات عدم المساواة على طول تلك الأبعاد التي يمكن العثور عليها في المجتمعات المعاصرة ويعتبرها من أمثلة الظلم. ويرى تايلور أنه محسوب على اليسار، وهو في ذلك يشترك مع غيره من مؤيدي «سياسة الاختلاف» الذين نتناولهم في هذا الكتاب. بيد أن «سياسات الهوية»، وفق ما يعلق تود جتلين (واضعا في اعتباره الولايات المتحدة على وجه الخصوص)، «تصمت بشأن أعمق مصادر البؤس الاجتماعي: تخريب المدن، واستنزاف الموارد بعيدا عن العامة لتصب في أيدي قلة من الخاصة» [2].

ولقد شهد العقدان الماضيان، على وجه التحديد، زيادة كبيرة في تركيز الثروة وفي تفاوت الدخول - سواء تلك الناتجة عن أرباح أو تلك الناشئة عن حيازات لرأس المال - بينما في الوقت نفسه أصبحت الضرائب على الدخل والمكاسب الرأسمالية أقل تصاعدا وأصبحت الجبايات العقارية شبه طوعية. وقد أثرت هذه الاتجاهات في معظم البلدان الغربية، لكن التأثير الأكبر كان في بريطانيا والولايات المتحدة دون غيرهما. فمنذ العام 1977، أصبح ثلاثة أخماس مجموع الأسر في الولايات المتحدة أكثر فقرا، حيث الأسر الأكثر فقرا هي الأكثر تأثرا. وقد ذهب أكثر من 90 في المائة من الزيادة في الدخل القومي، خلال تلك الفترة، إلى من ينتمون إلى الفئة العليا ونسبتها 1 في المائة من التوزيع السكاني، أما البقية فقد ذهبت إلى من ينتمون إلى فئة الأعلى خمسين في المائة من التوزيع السكاني. «وازدادت الفجوة بين الأغنياء والفقراء لتصبح هوة اقتصادية هائلة، لدرجة أنه في هذا العام سوف يحصل أغنى 2.7 مليون أمريكي، نسبة 1 في المائة الأعلى، بعد خصم الضرائب، ما سوف يحصل عليه أفقر 100 مليون أمريكي» [3]. وهنالك في القمة، كانت المكاسب أكثر بروزا، ففي العام 1980، «كان الرئيس التنفيذي النموذجي لإحدى الشركات الكبرى الأمريكية يكسب كل عام حوالي أربعين ضعف الدخل السنوي لعامل نموذجي في أحد المصانع» [4]. وبحلول العام 1990، «كان الرؤساء التنفيذيون يكسبون حوالي خمس وثمانين ضعفا ما يكسبه عمال المصانع». ثم بعد ذلك «في الفترة ما بين العامين 1990 و1998، ارتفعت التعويضات السنوية للرؤساء التنفيذيين في الشركات الكبرى من 1.8 مليون دولار إلى

10.6 مليون دولار... وفي العام الماضي، بلغ مكسب الرئيس التنفيذي في الشركات الكبرى، في المتوسط، أربعمائة وثمانين ضعف الدخل السنوي لعامل إنتاج نموذجي» [5].

وفي الوقت نفسه، خصوصا في بريطانيا، كان هناك انتشار أكبر في نوعية التعليم والرعاية الصحية المتاحة للأشخاص من ذوي الدخول المختلفة، ومع اتساع الفجوة بين الأغنياء والفقراء، تتزايد باطراد قدرة أولئك الذين في القمة على الاستغناء عن خدمات المدارس والمستشفيات العامة. ومن ثم فإن هذه الخدمات العامة تكون عرضة لمزيد من التدهور، وذلك استجابة لضغوط الأغنياء ذوي السطوة من أجل خفض الضرائب التي يدفعونها مقابل تلك الخدمات التي لا يستخدمونها. وداخل الجامعات، نجد أنصار التعددية الثقافية الأكاديميين يستنفدون طاقاتهم في الجدل حول مضمون قوائم القراءة [*]، لكن يبدو أن أحدا لا يهتم كثيرا بشأن تزايد التفاوت في فرص الالتحاق بالجامعة، خصوصا الجامعات من النوع الذي يوفر أفضل الفرص لدخول مهن النخبة. وفي إنجلترا، نجد أن جامعتي أكسفورد وكامبريدج، بل وأيضا مدرسة لندن للاقتصاد (التي ليست لها علاقة تقليدية بالمدارس الخاصة للنخبة) تقبل أكثر من نصف طلبتها في دراسات المرحلة الجامعية الأولى من المدارس الخاصة، بينما في الولايات المتحدة كانت الزيادة في تفاوت الفرص أكثر إثارة للدهشة: «ففي العام 1979، كانت فرصة الحصول على شهادة البكالوريوس المتاحة للطالب الذي ينتمي إلى أسرة من الربع الأغنى بين الأسر الأميركية أربعة أضعاف الفرصة المتاحة للطالب الذي ينتمي إلى أسرة من الربع الأدنى بين الأسر الأميركية، وفي العام 1994، كانت فرصة الطالب الذي ينتمي إلى أسرة من الربع الأغنى تسعة عشر ضعف فرصة الطالب الذي ينتمي إلى أسرة من الربع الأدنى» [6].

ولو كنت - لا قدر الله - أريد الخوض في الجدل لشعرت برغبة في التعبير عن وجهة النظر التي تقول إن مؤيدي التعددية الثقافية هم الذين يتعامون عن الاختلافات التي تزداد دوما، والتي تعد سمة يرثى لها من

(*) يقصد قوائم الكتب التي يوصى بقراءتها لدارسي المقررات الجامعية المختلفة [المترجم].

سمات المجتمعات الغربية. بيد أنني في الظروف الحالية سأتقبل إطلاق صفة «متعام عن الاختلاف» على الرأي الذي أدافع عنه في هذا الكتاب. والقول إن ذلك الرأي متعام عن الاختلاف يراد به الازدراء بالطبع. لكن لنتذكر أن الشخصية التي ترمز إلى العدالة تكون معصوبة العينين تقليديا. والسبب في ذلك هو أنه من المفترض أن تُنفذ العدالة بطريقة لا تأخذ في الحسبان العوامل التي لا علاقة بينها وبين الوصول إلى حكم عادل. وإذا كانت الليبرالية متعامية بالفعل عن الاختلافات الثقافية فلا يجوز على الفور افتراض أن ذلك يعد خطأ، فقد يكون ذلك في بعض الأحيان هو ما نحتاج إليه بالتحديد.

إن جوهر شكوى تايلور يتمثل في أن موقف الليبرالية المساواتية لا يرحب بالاختلاف [7]، إذ «لا يمكن نفي تهمة مجانسة الاختلاف» [8] عن ذلك الموقف إلا إذا كان هناك «بديل أكثر ترحيبا بالاختلاف»، وهو البديل الذي يفضله تايلور. وأنا اتفق مع تايلور على أن «هذه الصورة من الليبرالية مدانة وفقا لاتهامات مؤيدي «سياسة الاختلاف» بعدة تهم [9]. غير أن هذه ميزة، فالليبرالية «التي تتعامى عن الاختلاف» هي التي تؤدي بنا إلى الحلول السليمة، و«سياسة الاختلاف» هي التي يجب أن تلقى الرفض، فالعدالة، على سبيل المثال، تستلزم ضرورة تقديم الخدمات الحكومية بأكثر من لغة في بعض الحالات (وسوف أتناول تفاصيل تلك الحالات في نهاية هذا الفصل)، غير أنه قد يحدث أن تندثر لغة من اللغات لسبب واحد فقط، وهو أن يتخذ متحدثوها قرارات تؤدي في مجملها إلى اختفاء تلك اللغة. وقد حدث ذلك بالفعل مع كثير من اللغات في الماضي، ولا ريب في أن لغات أكثر وأكثر سوف تتعرض لهذا في المستقبل، حيث إنه من بين ستة آلاف لغة في العالم هناك ألفا لغة يبلغ عدد المتحدثين بكل منها أقل من ألف شخص، وهذه اللغات ليس من المحتمل أن تبقى في المستقبل. ولا يمكن لمجتمع ليبرالي أن يتبنى سياسات تهدف إلى إبقاء لغة من اللغات إذا كان متحدثوها يفضلون اندثارها. وهكذا يكون تايلور على حق بالفعل عندما يقول إن الليبرالية «لا يمكنها التعبير عن كامل جوهر السياسات التي تهدف إلى إبقاء الثقافات!» [10]، لكن لماذا نتوقع منها ذلك؟

ما يمكـن لليبرالية القيام به في هذا الصدد هـو بالتحديد ما يصفه تايلـور بأنه غيـر ملائم، ألا وهو «جعل اللغة الفرنسـية متاحة (في إقليم كويبك) الكندي لهؤلاء الذين قد يختارون التحدث بها» (11). والسياسـات التي تجعل من غير القانوني التحاق الأطفال، الذين يتحدث أولياء أمورهم اللغة الفرنسـية، بأي مدرسة غير المدارس العامة الفرنسية هي سياسات تضع سـلطة الدولة في خدمـة «أولئك الذين يشـعرون بقيمة الإخلاص لثقافة الأسـلاف»، وفي الوقت ذاته تجعل من الصعب أو المسـتحيل على «هـؤلاء الذين قد يرغبـون في الإفلات من ثقافاتهـم الأصلية بدافع من هدف فردي يرمي إلى تطوير الذات» في محاولة لتحقيق طموحاتهم (12). وهكـذا تتفق فكرة أن الميلاد يعد من قبيل القـدر، بمعنى أن المرء يتحمل نتيجة مولده في جماعة عرقية معينة وواجب الحفاظ على «ثقافة أسـلاف تلـك الجماعـة» (وهو واجب يمكنه على الأرجـح أن يتحمله)، مع نوع من القومية العرقية التي تتعارض تماما مع الليبرالية. ويشجب غتلين ما نحن بصدده هنا باعتباره «لغة الهوية» التي «تفترض الاسـتدلال على موقف ما أو تراث ما أو حقيقة جذرية أو أسـلوب حياة من خلال حقيقة الميلاد، أو ملامح الوجه، أو الأصل القومي، أو الإعاقة الجسدية» (13).

ويمكننا القـول إن الليبرالية تعد - من الناحيتين التاريخية والمنطقية - هي نتيجة لتعميـم الفرضية القائلة إن الدولة غيـر معنية بفرض التقيد بالديـن الحق مهمـا كان تعريف ذلك الدين، ومهمـا كان من يعرفه. وفي المقابـل يمكن النظر إلى الفكرة التـي مفادها أن الدولة يمكنها (ولعله من الواجب عليها أيضا) أن تستخدم السلطات الجبرية التي تتمتع بها لضمان المحافظة على ثقافة الأسـلاف، علـى أنها نتيجة «مثاقفـة» (*) الرفض القائـل إن المهام الشـرعية للدولة تشـمل إلزام المواطنـين بالدين الحق. غيـر أن هناك جانبا مهما تقوم مـن خلاله عملية «المثاقفة» بتغيير طبيعة «العقيدة الأصلية»، إذ كانت هذه الفرضية في صورتها الأصلية تنص على

(*) تعبيـر «مثاقفة» (بالإنجليزية: culturlization)، كما نسـتخدمه هنا، يعني عملية التفاعل المتبادل بين الثقافات الإنسانية، في حين يعني تعبير «التثاقف» (بالإنجليزية: acculturlization) العملية التي يستطيع الفرد أو الجماعة عن طريقها اكتساب الصفات الحضارية لجماعة أخرى من خلال الاتصال أو التفاعل بينهما وهو يعني أيضا (التكيف الثقافي) [المترجم].

أنه يجب على الدولة إلزام المواطنين باتباع الدين «الحق»، وكان الادعاء أن هذا الدين هو الدين «الحق» يعد عنصرا أساسيا في الحجة المؤيدة لإلزام الناس بهذا الدين. ونجد على النقيض أن المقترح الذي يرى تسخير سلطة الدولة من أجل المحافظة على «الثقافة» لا يستند إلى أي ادعاءات تتعلق بالقيمة الموضوعية (أي قيمة الحق أو أي قيمة أخرى) للثقافة المذكورة (وسوف أتتبع آثار هذه الفكرة بالفصل السابع، في الجزء الثاني من هذا الكتاب). ونجد من الناحية العملية أن فكرة أن التقاليد تعد - بطريقة ما - ذاتية التشريع ومن شأنها أن تقدم بالفعل «تفويضا مطلقا» للسياسيين الذين يعرفون التقاليد من أجل اتخاذ قرار حيال المحتوى التعليمي والفنون ووسائل الإعلام. ومن ثم فإنه ليس من الغريب أن تحث التقاليد التي يفضلها السياسيون على الإذعان لولاة الأمور، فنجد مثلا أن «الكونفوشية الحديثة»، التي يرى الباحثون أنها ابتدعت (من دون أن يكون لها أساس في الواقع) بناء على أوامر لي كوان يو [*]، لا تتفرد إلا في أنها سافرة. ويوضح تايلور نفسه أن ثقافة الأسلاف تعد مفهوما قابلا للنقاش، وهو يركز على اللغة بسبب ولائه لهيردر [**]، غير أنه كان بالإمكان تعريف ثقافة الأسلاف الخاصة بسكان إقليم كويبك ذوي العرقية الفرنسية بالقدر نفسه من المصداقية على ضوء تبعيتهم للكنيسة الكاثوليكية الرومانية [14].

ينبغي على الليبراليين أن يؤيدوا حقوق أولئك الذين يريدون تحقيق أهداف فردية للتطور الذاتي. ولكن الليبراليين، على النقيض من ذلك الادعاء الذي نسمعه باستمرار، غير ملتزمين باستئصال جميع أساليب الحياة التقليدية من أجل دعم مثل أعلى للاستقلال الذاتي الذي لا تحده قيود (وسوف أحاول تفنيد تلك المعلومة الخاطئة في الفصل التالي).

(*) لي كوان يو weY nauK eeL (1923 -) : سنغافوري يتحدر من مهاجرين صينيين. كان أول رئيس وزراء لجمهورية سنغافورة من 1959 إلى 1990. في ظل حكمه أصبحت سنغافورة واحدة من أكثر أقطار آسيا ازدهارا، وقد مارست حكومته سيطرة قوية على اقتصاد الدولة ونظامها السياسي [المترجم].

(**) يوهان غوتفريد هيردر redereH .G .J (1744 - 1803): فيلسوف وأديب وناقد أدبي ولغوي ألماني، يعتبر مؤسس المدرسة الألمانية في علم التاريخ. كان في الأصل أديبا وناقدا يحتل مكانة كبيرة في التاريخ الألماني. ومن أبرز ما دعا إليه هيردر الاهتمام بعنصر اللغة، كونها هي أساس أي تطور. وتأتي اللغة وفق مفهومه في المقدمة ثم تتبعها المعرفة والحكمة [المترجم].

وتتمثل النقطة الأساسية هنا ببساطة في أن الشكوى التي يعبر عنها الليبراليون ليست ضد الهدف الذي يرمي إلى استمرار الولاء لإحدى ثقافات الأسلاف، بل ضد إجبار من لا يرغبون في تحقيق الهدف نفسه. وإذا كان ذلك الموقف يجعل الليبرالية «لا ترحب بالاختلاف»، فهذا لا يعد مصدرا للخجل. إذ يتضح في بلدان تمتد من سلوفاكيا إلى سنغافورة أن المؤسسات الليبرالية ليست آمنة في الدول التي تتقبل الحفاظ على الثقافة التقليدية (سواء كانت تلك التقليدية مفترضة أو حقيقية)، باعتبار ذلك أحد بنود الأجندة السياسية لتلك الدول.

ويطرح تايلور - في هذا الصدد - سؤالا بلاغيا فيقول: «إذا كان ما يهمنا هو الهوية، فما الذي يمكن أن يكون أكثر شرعية من طموحات المرء في الإبقاء على تلك الهوية إلى الأبد؟»[15]، والإجابة بطبيعة الحال هي أن ذلك يعد طموحا مشروعا تماما، كما تعد محاولة المرء الإبقاء على جيناته الوراثية إلى الأبد طموحا مشروعا، غير أن هناك طرقا مشروعة وأخرى غير مشروعة لتحقيق ذلك الهدف، فالاغتصاب - على سبيل المثال - ليس من الطرق المشروعة. والطموح الذي يرمي إلى الحفاظ على الهوية الجماعية إلى الأبد يعد بلا نزاع طموحا يمكن تحقيقه بأساليب مختلفة، فإذا افترضنا - مثلا - أن هناك نظاما عادلا (أي تناسبي) للتمويل الحكومي الذي يمهد بالفعل لدعم اللغة الفرنسية في إقليم كويبك الكندي، فإن المتحمسين لذلك يمكنهم المساعدة من خلال التبرعات، والمشاركة في المنظمات التي تهدف إلى دعم الثقافة واللغة الفرنسية... إلخ. وهناك أيضا طرق غير شرعية، يتمثل بعضها في أفعال فردية (مثل إتلاف الكتب الإنجليزية في المكتبات) وبعض أفعال جماعية، ومن بين هذه الأخيرة «التدابير التي تهدف إلى ضمان بقاء «الجماعة» في أجيال مستقبلية غير محدودة»، وهي إجراءات يؤيدها تايلور[16].

والخطأ الأساسي الذي يعد خطأ جوهريا في المشروع الذي يعرضه تايلور يتضح بإيجاز في عنوان مجموعة مقالات حررها ويل كيمليكا في كتاب بعنوان «حقوق ثقافات الأقلية»[17]. فالثقافات ليست مجرد كيانات يمكن أن ننسب الحقوق إليها على نحو خاص، حيث يجوز في بعض الأحيان أن يكون لإحدى الطوائف أو الجماعات - التي تستمد هويتها من

خاصية ثقافية مشتركة (كاللغة على سبيل المثال) - حقوق مشروعة، بيد أنه في هذه الحالة تستند تلك الحقوق إلى مصالح أفراد تلك الجماعة. ويسير بيتر جونز على النهج نفسه فيذهب إلى أن:

> الثقافات ليست كيانات أخلاقية يمكن أن ندين لها بواجبات العدل. والإصرار على أنه يجب أن نكون عادلين مع الثقافات - لمجرد كونها ثقافات - يشبه الإصرار على أن نكون عادلين مع اللوحات أو اللغات أو المقطوعات الموسيقية، وبالتالي إذا كنا نسعى إلى تناول التنوع الثقافي تناولا عادلا، فلن تكون الثقافات هي الهدف الأساسي الذي نهتم به، بل الأشخاص الذين يمثلون تلك الثقافات [18].

وأوضح أحد كتاب المقالات التي حررها كيمليكا النتيجة المترتبة على تجاهل تلك الحقيقة؛ فقد أقر المجلس التشريعي لإقليم كويبك في كندا قانونا ينتهك النص الدستوري الذي يقضي بأنه «لولي الأمر الحق في تعليم أبنائه بلغة الأقلية (أي الفرنسية أو الإنجليزية) الخاصة بالإقليم الذي يقيمون فيه، شرط أن يكون ولي الأمر قد تلقى تعليمه بتلك اللغة في كندا». وكان ذلك القانون يمنح «فقط من تلقوا تعليمهم بالإنجليزية في إقليم كويبك» [19] الحق في تعليم أبنائهم باللغة الإنجليزية. وقال المجلس الحاكم في الإقليم، ردا على طعن قانوني قُدم في هذا الشأن، إن المقصود من هذا القانون هو «ضمان بقاء مجموعة الأقلية في كل إقليم. وبالتالي يجب ألا يفهم على أنه يخول كل شخص يخضع لشروطه حقا فرديا في التعليم بلغة الأقلية، بل يخول لجماعة الأقلية كلها حقا جماعيا في إقامة مؤسسات تعليمية تكفي لضمان بقائها» [20]. وقد ادعى تايلور - كما رأينا - أن «إتاحة اللغة الفرنسية لمن قد يختارونها» لا تكفي إذا كان الهدف هو إبقاء تلك اللغة إلى ما لا نهاية، بغض النظر عن رغبات الأفراد الذين يتحدثون بها. ويبدو أن ذلك صحيح. وذلك المنطق الذي يستند إليه المجلس الحاكم في إقليم كويبك، والذي يماثل منطق تايلور تماما، يوضح لنا وجهة النظر الأخرى. فهو يوضح أنه لو حددنا الهدف باعتباره الإبقاء على الثقافات فليس من الضروري أبدا أن يكون التعليم متاحا باللغة الإنجليزية لجميع من يدعون أن ثقافة أسلافهم ترتبط باللغة الإنجليزية.

ومن المحتم ظهور هذا المنطق غير السليم بمجرد الارتقاء بالهدف الذي يرمي إلى الإبقاء على الثقافات إلى مرتبة الغاية في حد ذاتها. وعندها يصبح البشر مجرد أرقام تستخدم كأدوات لتحقيق هدف أسمى. ونجد بالتالي وفقا لمنطق المجلس الحاكم في كويبك أنه إذا تضاءل عدد المتحدثين بالإنجليزية في ذلك الإقليم - وهو ما يمكن أن يحدث إلى حد بعيد - في وقت ما من المستقبل (بسبب زيادة الهجرة وعمليات الاستيعاب الثقافي) إلى الحد الذي يهدد بقاء تلك المجموعة، فمن الممكن من الناحية القانونية إجبار النسبة المتبقية منهم على إلحاق أولادهم بالمدارس الحكومية الانجليزية، تماما مثلما يحدث الآن مع نظرائهم من المتحدثين بالفرنسية الذين تجبرهم القوانين على إلحاق أولادهم بالمدارس الفرنسية. وقد يتشكك البعض فيما يمكن أن يمثله اهتمام حكومة إقليم كويبك ببقاء اللغة الإنجليزية من أهمية كبيرة عند حدوث ذلك. غير أن ذلك لا يمثل أي أهمية، فالنقطة الأساسية هنا هي أن ذلك يعد من الأمور غير المنطقية الناتجة عن عزو قيمة ذاتية لبقاء الثقافات بحيث يصبح مستقلا عن مصالح الأفراد الذين يمثلون تلك الثقافات.

2 - الليبرالية و«المثل الأعلى للاستيعاب»

من بين الوسائل الشائعة للتعبير عن الشكوى التي مفادها أن الليبرالية «لا ترحب بالاختلاف» القول إنها «تؤيد الاستيعاب». ويمكن لهذه الشكوى أن تأخذ صورا عدة. ونجد وفقا لأقوى هذه الصور أن الليبرالية تفترض مسبقا عدم وجود أي اختلافات بين الناس. ويذهب أصحاب هذا الرأي إلى أن موضوع الفلسفة السياسية الليبرالية هو كائن مجرد ليس له سمات مميزة مثل العمر أو الجنس أو الهوية الثقافية العرقية أو الجنسية. وترجع هذه التهمة إلى بداية مناهضة التنوير، حيث كان جوزيف دي مايستر يقول إنه سمع عن الفرنسيين والألمان وغيرهم من الجنسيات إلا أنه لم يصادف «الإنسان» مطلقا. وأصبحت الفكرة التي تقول إن الليبرالية تنكر وجود الاختلاف وإنها تواصل تقدمها وكأن مبادئها تنطبق على وحدات

غير متمايزة من البشــر، أصبحت فكرة تتردد كثيرا بين أوساط مناهضي الليبراليــة، وكثيــرا ما تؤخذ تلك الفكرة على أنها أمر مســلم به بحيث لا يكون هناك حاجة إلى تقديم دليل عليها.

وإنــي لآمل أن يكون ما قلنــاه حتى الآن كافيا لتكذيــب ذلك الادعاء الذي كثيــرا ما يتكرر، فالفكرة الليبرالية عن المســاواة أمــام القانون لا تســتند إطلاقا إلى افتــراض عدم وجود الاختلافــات، إنما خرجت إلى النور باعتبارها أكثر الطــرق نزاهة للتوفيق بين تلك الاختلافات. والمثال التاريخي الرئيســي على ذلك هو أيضا: أن مطالبة الكنائس وغيرها من الهيئات الدينية بتنظيم أنشطتها في إطار قانوني واحد يضعها جميعا على قدم المســاواة بعضها مع بعض تعد في واقع الأمر إحدى طرق الاستجابة لأهمية الدور الذي قد يلعبه الدين في حياة الناس. والســبب في إصرار الليبراليين على وجود نظام قانوني يمحو الســمة السياســية عن الهوية الدينيــة، ومن ثــم يكون بهذا المعنى «متعاميا عــن الاختلاف» فيما يتعلق بالديــن، هو تحديدا أن الليبراليين يدركون أن الدين ينطوي على احتمال نشــوب صراع مدمــر. وقد استشــهد ماركس بالفعل في نقــده للحقوق الليبراليــة بحقيقة أن حرية الدين فــي الولايات المتحدة أدت إلى ازدهار الأديان [21]، وأورد تلك الحقيقة باعتبارها دليلا على قصور تلك الحقوق. بيد أن أي ليبرالي سيرى أن تلك الحقيقة تعد دليلا على الفرضية القائلة بأن حرية الدين لا تقلل من أهميته.

إن الفكــرة التــي تقــول إن الليبرالية تفترض مســبقا عدم أهمية الاختلاف عادة ما تتأكد حقيقتها من خلال الاستشهاد بنظرية العدالة عند جون راولز، وذلك عند عدم تناول تلك الفكرة على أنها مبدأ [22]. وهنــاك ادعاء كثير التكــرار على نحو يدعو إلى الدهشــة بأن نظرية راولز وضعت من أجل كائنات لا جســد لها وليست لأشخاص حقيقيين لهم التزامات وارتباطات محددة، ويســتند هذا الادعاء إلى ســوء فهم تام لدوافــع ومناهج راولز. والنقطة التي يســتغلها نقاد هذه النظرية هــي اقتــراح راولز أن مبــادئ العدالة هي تلك المبــادئ التي يختارها الأشخاص الذين يحرمون مؤقتا من المعلومات المتعلقة بهوياتهم [23] من

أجل تنظيم حياتهم معا. ويقال إن استشـهاده بهذا الموقف الذي يدعى الموقـف الأصلي يوضح أن راولز لا يدرك أهمية النوع والهوية الثقافية العرقية والانتسـاب الديني والقـدرات الجسـدية والفكرية وغيرها بالنسـبة للناس. بيد أن ذلك الموقـف يوضح العكس تماما. ونظرا لأن تلك الأشـياء تمثل أهمية للناس فإن ذلك يعد بالتحديد هو السبب في ضرورة اهتمام نظريات العدالة بتلك الأمور على النحو الصحيح. ولنبق مـع المثال الذي أوردته ونقول إنه لو كان الدين لا يمثل أهمية في حياة النـاس فإن كيفية تعامل الحكومات معه تكون غير مهمة على الإطلاق، بـل إن دين الدولة الذي تصاحبه قيـود على الأهلية المدنية (مثل عدم القدرة على الانتفاع من الفرص التعليمية أو المهنية) أو عقوبات جنائية عند الانحراف عنه لن يكون ذا شأن كبير إذا لم يكن هناك اهتمام من الناس بطريقة أو بأخرى.

لكن مـا الطريقـة الصحيحة للتعامـل مع الاختـلاف؟ إن الفكرة الرئيسية التي يقدمها راولز هي أن العلامة التي تشير إلى وصولنا إلى حل عـادل هي أن يوافق الجميع على أن ذلـك الحل عادل مهما كانت سماتهم الشخصية ومواهبهم والتزاماتهم. ويعد الموقف الأصلي تفسيرا يمكنه خلق مبادئ للعدالة تفي بهذا المعيار. ولا توجد حاجة فيما يتعلق بغرضنا الحالي إلى التسـاؤل عما إذا كان الموقف الأصلي يلائم تماما القيـام بالمهمة التي يريدها راولز [24]. ومربط الفرس هنا هو أن راولز بعيـد تمام البعـد عن إغفال الفـرق أو الرغبة في عـدم وجوده، فهو بالأحرى يبني تفسـيره كاملا اسـتنادا إلى افتراض أن المهمة الرئيسية لنظرية العدالة هي التغلب على الاختلاف بطريقة يمكن إثبات عدالتها.

وهناك فرضية عبرت عنها آيريس يونغ وتتعلق بالاسـتيعاب باعتباره أحـد دوافـع الليبرالية، وهي فرضيـة ذكية لكنها في نهايـة الأمر غير منطقية مثـل غيرها. ونجد وفقا لهذا المنحى التحليلـي أن الليبرالية لا تفترض عدم وجود الاختلاف وإنما تأمل في أن تختفي في يوم من الأيام جميع الاختلافات التي تشكل الهويات الاجتماعية المميزة للناس. وتدعي آيريس أنه من المؤكد أن المبادئ الليبرالية عن المساواة في المعاملة ترتبط

على نحو معقد «بالاستيعاب كمثل أعلى». وهكذا يتحقق «الاستيعاب كمثل أعلى» فيما يتعلق بالعرق والجنس على سبيل المثال من خلال خلق حالة معينة لا يمثل فيها العرق والجنس بعد الآن فئات لها دلالة اجتماعية. ويمكن افتراضا خلق تلك الحالة لو كان عرق أو جنس الشخص يعادل عمليا لون العينين في مجتمعنا اليوم. وعلى الرغم من بقاء الاختلافات الفسيولوجية في لون الجلد أو الأعضاء التناسلية فلن يكون لها أهمية بالنسبة لإحساس الشخص بهويته أو كيفية نظر الآخرين إليه [25].

لاحظ هنا أن يونغ تخلط بين «الاستيعاب كمثل أعلى» - وهو المفهوم الذي تأخذه عن ريتشارد وسرستورن - وما تدعوه «التنوع كمثل أعلى»[26]، حيث إن مفهوم «الاستيعاب كمثل أعلى» يصف حالة يمكن أن تكون مثالية (أو لا تكون كذلك وفقا لوجهات النظر المختلفة) أما مفهوم «التنوع كمثل أعلى» فلا يتم تعريفه في ضوء حالة من الحالات، بل في ضوء إحدى السياسات العامة التي يتم من خلالها إعطاء الهويات الجماعية دورا واضحا فيما يتعلق بكل من مدخلات ومخرجات عملية صنع القرار السياسي [27]. والأثر الناتج عن هذا التصنيف - دون الحاجة إلى الخوض في جدل حوله - هو مطابقة المبدأ الليبرالي عن المساواة في المعاملة (وهو يمثل إنكارا لمفهوم «التنوع كمثل أعلى» الذي تطرحه يونغ) مع «الاستيعاب كمثل أعلى». بيد أن أي محاولة لجعل الحجة المؤيدة لهذه المطابقة حجة جلية ستؤدي على الفور إلى إظهار المغالطة المتمثلة في تناول فرضيتي يونغ كما لو كانتا تشملان جميع الاحتمالات، في حين أنهما في حقيقة الأمر تستبعدان الفرضية الأساسية لليبرالية. ذلك أن يونغ محقة عندما تقول إنه في مجتمع ليس فيه تمييز عنصري ولا نوعي بالمعنى الذي يستلزمه «الاستيعاب كمثل أعلى»، لابد ألا ترتبط أي حقوق أو التزامات سياسية بالعنصر (العرق) أو النوع، وألا ترتبط أي منافع مؤسسية مهمة بأي منهما [28]. غير أنه سيكون من المحتمل تماما أن يدعم شخص ما مفهوم «التعامي عن الاختلاف» الذي تنطوي عليه المعاملة المتساوية، والنظر في الوقت ذاته إلى مفهوم «الاستيعاب كمثل أعلى» على أنه - بصورة ما - بمنزلة كابوس.

إن المجتمعات الليبرالية تقترب بالفعل اقترابا كبيرا من مبدأ المساواة في المعاملة الذي تتبناه الليبرالية، وذلك فيما يتعلق بالنوع على الأقل من ناحية السياسات العامة؛ ومن الصعب أن نصدق أن الاستثناءات المتبقية (مثلا ضرورة أن يكون الزواج بين رجل وامرأة) هي كل ما يقف في طريق التحقيق التام للاستيعاب كمثل أعلى. ومن الواضح وجود سبب بيولوجي لا يمكن التغلب عليه يجعل المجتمع يعترف بالاختلاف فيما يتعلق بالتناسل، إلا إذا كنا نتحدث في إطار الخيال العلمي. ومهما كان مقدار المصداقية التي يمكن أن نعزوها إلى الفكرة التي تقول إن التقسيمات الخاصة بالميل إلى الجنس الآخر والميل إلى الجنس نفسه هي تفسيرات اجتماعية، فإن ذلك بعيد كل البعد عن القول بأن الانجذاب الجنسي يمكن فصله تماما عن الهوية الجنسية. ويوضح لنا ريتشارد وسرستروم الذي أخذت عنه يونغ مفهوم «الاستيعاب كمثل أعلى» تلك الفكرة على نحو متسق هنا:

> سيكون الشخص البالغ الطبيعي النموذجي في هذا المجتمع الذي لا يعترف بالنوع، غير مبال بالاختلافات النوعية والفسيولوجية عند غيره من الأشخاص بالنسبة إلى العلاقات المهمة بين الناس [مثلما لا يبالي البالغون الطبيعيون العاديون الآن بلون العينين]. وسيكون الميل إلى الجنسين - وليس الميل إلى الجنس الآخر أو إلى الجنس نفسه - هو العلاقة الجنسية الحميمية النموذجية في المجتمع المثالي الذي يؤيد الاستيعاب فيما يتعلق بالجنس [29].

والنقطة التي أود التشديد عليها هي أن الحجة المؤيدة لوجود نظام من الحقوق العامة لا تتوقف على مدى جاذبية المثل الأعلى الذي يقدمه لنا ويسرستروم ويتمثل في المجتمع المؤيد للاستيعاب، ذلك لأن تأييد السياسات العامة التي تمنح حقوقا متساوية وفرصا متكافئة للرجال والنساء لا يستلزم أي التزام بوجهة النظر القائلة إن هذه السياسات مرغوبة لأنها يمكن أن تساعد في تحقيق مثل أعلى يتمثل في هذا النوع من الاستيعاب. فالليبراليون الذين ينادون بالمساواة يرون أن العدالة هي التي تتطلب المعاملة المتساوية، فهذه المساواة في المعاملة تعد تعبيرا عن الحقوق المتساوية التي يحق لمواطني الدول الليبرالية الحصول عليها.

ويعـد تصنيف النـاس وفقا لأعراقهم أمرا خطيـرا في حد ذاته، لأن ذلـك يرتبط حتميا إلى حد ما بالجانب البيولوجي أو النفسـي الذي يعد زائفـا، ويفترض في أغلب الأحيان (وهو افتـراض من جانب من يقومون بعمليـة التصنيف) أن بعـض الأعراق أرقى من أعراق أخـرى. وكثيرا ما يفرض ذلك التصنيف هوية معينة على الأشـخاص تختلف تمام الاختلاف عن رؤيتهـم لذاتهم، ومن الأمثلة على ذلك العـادة البريطانية المتمثلة في تصنيف سـكان جزر الكاريبي من الأفارقة، وكذلك سكان جنوب آسيا معا على أنهم «سـود». وبالتالي، نجد أن أي شخص يتمتع بقدر ولو ضئيل من حسن النوايا لا بد أن يتمنى عدم استخدام «العرق» كأساس للهوية. إلا أن عمليات تحديد الهوية الثقافية أو الدينية ليسـت محل اعتراض جوهري فيما يتعلق بتلك الاعتبارات نفسها، حتى وإن كانت الثقافة ترتبط ارتباطا وثيقـا بإحدى الجماعات العرقية. وهكذا يكـون من الخطأ تماما إطلاق أحكام عامة اسـتنادا إلى كراهية اسـتخدام «العرق» كأسـاس للتصنيف الاجتماعـي، من أجـل الإيحاء بأن «مذهب الفرديـة الليبرالي، يدعي أن عمليات تصنيف الجماعات الاجتماعية تعد أوهاما غير عادلة لا تؤدي إلا إلى تبرير الامتيازات»[30].

ومن المؤكد أن الليبراليين سـيرفضون أن يكون للأفراد الذين يعيشون فـي مجتمع عـادل وينتمون إلـى جماعـات مختلفة «حقـوق والتزامات سياسية» مختلفة، وأن تكون «المنافع المؤسسية المهمة» متاحة للبعض وغير متاحـة للبعض الآخر. فإذا كان ذلك يعني أنهـم يعارضون ما تدعوه يونغ «التنـوع كمثل أعلى» فإنهـم يعارضونه بالفعل. وممـا يتفق مع ذلك توقع (سـواء كان ذلك توقعا متزنا أو حماسـيا) أنه في هذا الإطار المؤسسـي المشـترك سيتقيد أفراد الجماعات المختلفة بأعراف مختلفة، وسيشددون على أهمية قيم مختلفة، وسـيقضون أوقات فراغهم بطرق مختلفة، وربما سـيميلون إلـى التجمع في مهن مختلفة. ولا بـد أن أعترف بالحيرة التي أشعر بها بسبب ما تفترضه يونغ من أنها تؤكد على شيء يمكن أن يرفضه أي ليبرالي، وذلك عندما تقول إن «الناس يجدون في ارتباطاتهم المستندة إلى الجماعة التي ينتمون إليها وحياتهم الثقافية مصادر مهمة للصداقات

الشخصية والتضامن الاجتماعي والإشباع الجمالي»[31]. ويمكن القول إن مــن يؤمنون بأن هذا النوع من التمايز مرغوب دون شــك يؤمنون «بالتنوع كمثــل أعلى». غير أن هذا المثل الأعلى يمكن أن يؤمن به الليبراليون وغير الليبراليــين. لكن ما يميز الليبرالي من غيــر الليبرالي هو أن الليبراليين يعترضــون من حيث المبدأ على أي محاولــة لتأصيل هذا المثل الأعلى من خلال وضع سياســات عامة تخــص جماعة دون غيرهــا، وهو ما تدعوه يونــغ على نحو مضلل «التنوع كمثل أعلــى». إن الليبراليين يرون أن القدر الصحيح من التنوع والقدر الصحيح من الاستيعاب يتحققان كنتيجة لحرية الاختيار في إطار مؤسسات عادلة.

3 - الاستيعاب: جيد أم سيئ أم غير ذي أهمية؟

لنتــرك الآن الاعتراضــات الموجهــة إلــى الليبراليــة «المتعامية عن الاختلاف» والتي تســتند إلى مفاهيم خاطئة ونركــز على اعتراض أكثر وجاهة، وهو أن ذلك النوع من الليبرالية يســتلزم الاستيعاب التام من قبل من يهاجرون نهائيا إلى المجتمعات الديموقراطية الليبرالية حتى وإن كان ذلــك يتطلب تغيير الثقافة التي أتــى بها هؤلاء المهاجرون من مجتمعاتهم الأصليــة. وهذه إحدى الحــالات التي أوافق فيها تمامــا على أن هناك حدودا لمدى الترحيب الذي يمكن أن تتقبله الليبرالية بالاختلاف. والقول إن الليبراليــة «لا ترحب بالاختلاف» لا يمثل نقدا لها إلا إذا حددنا مدى الترحيب الذي يجب أن تبديه أي فلســفة سياســية ووجدنا أن الليبرالية يعيبهــا نقص ما عند مقارنتهــا بهذا المعيار. غير أننــا نجد على الرغم من كل ذلك أن هناك ما يســمى ســوء اســتخدام الترحيب، فحدود تقبل الليبراليــة للاختلاف تقابل - لو صح ذلــك - المرحلة التي ينقلب عندها التمتع المشروع بالترحيب إلى سوء استخدامه.

إني لأعتقد أن من بين الأهداف الملائمة للسياســات العامة في الدول الديموقراطية الليبرالية تســهيل الوصول إلى حالة ما تؤدي إلى أن يصبح جميع المهاجرين - أو أحفادهم على الأقل - مستوعَبين في الهوية القومية للدولة التي اســتقروا بها. لكنني ادعي ذلــك فقط وفقا للحد الذي نفهم

معه الهوية القومية بطريقة معينة سوف أوضحها في الوقت المناسب. لكن يمكن أن أذكر مسبقا إحدى سمات تلك الطريقة وذلك من خلال القول إنني كنت حريصا في اختيار الكلمات التي استعملتها عندما تحدثت عن أن «يصبح» المهاجرون أو أحفادهم «مستوعَبين» بدلا من الحديث عن «قيامهم بالاستيعاب»، فالتعبير الأخير يوحي بأن المهاجرين هم الذين يتحملون عبء ذلك الاستيعاب، أما المصطلح الأول فيترك المجال مفتوحا بحيث يمكن أن يشترك معهم أيضا بالقدر نفسه على الأقل السكان الذين يستضيفون هؤلاء المهاجرين من خلال تغييرهم مواقفهم وممارساتهم.

لكن ما معنى الاستيعاب؟ إن قاموس أكسفورد للغة الإنجليزية يميز بين معنيين رئيسيين. والمعنى الأول هو «جعل شيء ما شبيها أو التشبه بهذا الشيء»، وهو معنى يرتبط ارتباطا وثيقا بأصل الكلمة؛ والمعنى الثاني هو «الاستغراق والدمج»، خصوصا تحويل الطعام إلى جزء من مادة الجسم. ومن المثير للدهشة أن القاموس يعد الاستيعاب الاجتماعي امتدادا مجازيا لهذه العملية من الهضم وليس مجرد تطبيق مباشر لفكرة التشبه. وهذا يؤدي إلى الربط بين الاستيعاب والهوية؛ فلكي يتم استيعاب أفراد إحدى الجماعات لا بد أن يتم امتصاصهم أو دمجهم في جماعة أخرى (أكبر من الجماعة الأولى بطبيعة الحال أو أكثر قوة منها)، ويمكن إظهار الفارق من خلال تعريف عملية التشبه الثقافي بأنها «تثاقف»، واستخدام مصطلح «الاستيعاب» بحيث يعني الاختفاء التام لهوية الجماعة بحيث لا تصبح بعد ذلك مرجعا لأفرادها ولا لغيرهم. وبعد التوصل إلى هذا المفهوم عن العلاقة بين التثاقف والاستيعاب يمكن النظر إلى الاستيعاب على أنه حالة لا يمكن الوصول إليها إلا عندما يكون التثاقف كاملا تماما بحيث لا يمكن التفريق بين أفراد المجموعتين ثقافيا. ومن الواضح أن هذا هو المفهوم الذي يستند إليه عالم الاجتماع الإسرائيلي إليعازر رافييل عندما يقول ما يلي:

> عندما تصبح إحدى الجماعات [الأقلية المختلفة ثقافيا] جزءا من مجتمع أكبر يحدث فيها درجة ما من التثاقف، بمعنى أنها تتأثر بالبيئة المحيطة بها ويتزايد التشابه بينها

وبين الطبقات الاجتماعية التي تجسد القيم والمعايير السائدة في المجتمع، وقد يحدث في النهاية استيعاب لتلك الجماعة، وهو ما يعني أن التثاقف أصبح يشمل الهوية [32].

بيد أننا حتى لو اعتبرنا التثاقف التام شرطا ضروريا للاستيعاب (بمعنى اختفاء الهوية المميزة) لكان علينا على الرغم من ذلك أن نعترف بأن هذا ليس شرطا وافيا. فقد أشار إنير بوبوك إلى أن «الاستيعاب يختلف عن التثاقف في أن الأول يتطلب نوعا من المصادقة من قبل الجماعة (المضيفة)» [33]، أما التثاقف فهو عملية اكتساب جماعة فردية للممارسات الثقافية التي تنتمي إلى تقاليد جماعة أخرى، ويُعد «الاستيعاب» خطوة أبعد من ذلك «فهو يشير إلى حدوث تغير في طبيعة العضوية يجعل الفرد شبيها بالجماعة المضيفة بمعنى أن أفراد تلك الجماعة يعترفون به كواحد منهم» [34]. والمثال الأفضل - والأكثر حسما - على احتمال الفصل بين التثاقف والاستيعاب باعتباره دمجا للهويات هو الحالة الخاصة باليهود الألمان خلال الفترة بين الحربين العالميتين الأولى والثانية. فقد كان جميع هؤلاء اليهود تقريبا قد تثاقفوا بشكل تام بمعنى أنهم كانوا قد تشربوا الثقافة الألمانية (على نحو أفضل بصفة عامة من مواطنيهم من غير اليهود على الأرجح)، وكان الكثير منهم ينتمي إلى عائلات كانت قد اعتنقت الديانة المسيحية لأكثر من جيل. وعلى الرغم من كل ذلك كان التعريف النازي للقومية الألمانية - والذي تجسد في نهاية الأمر في قوانين نورمبيرغ - يجعل الأصل اليهودي مخالفا لشروط الانتماء إلى الأمة الألمانية [35].

وتتنوع معايير الهوية العرقية، فالمعايير العنصرية تسيطر عليها فكرة «الدم» وتفرضها الجماعة العرقية المسيطرة؛ وعادة ما تأخذ تلك المعايير صورة معينة تتمثل في قصر الانتماء إلى الجماعة المسيطرة على من ينحدرون منها «فقط»، حيث كان وجود جد واحد يهودي في عائلة شخص ما يجعل هذا الشخص يهوديا في نظر النازيين. ونجد من الناحية النظرية على أي حال أن قوانين منع تزاوج الأعراق (*) في الجنوب الأمريكي كانت تصنف أي شخص على أنه أسود إذا كان له سلف أسود مهما كان بعيدا، وكما

(*) التزاوج البيني، وهو يعني التزاوج بين أفراد ينتمون إلى أعراق مختلفة [المترجم].

يقول عمدة مقاطعة ناتشيز بولاية ميسيسيبي الأمريكية في مسرحية «قارب الاستعراض»: «إن نقطة واحدة من الدم الزنجي تجعل الشخص زنجيا في هذه المنطقة من البلاد»[36]، لكن كان يمكن من الناحية العملية «تقبل» بعض الأشخاص، لكنهم كانوا دوما عرضة للمخاطر، فنجد مرة أخرى في مسرحية «قارب الاستعراض» أن شخصية (الآنسة جولي) يتم تقبلها على أنها تنتمي إلى البيض على الرغم من أن والدها كان من البيض بينما كانت والدتها من السود. لكنها لم تقم بعملية تثاقف كاملة، ويتضح ذلك عندما تبوح بمعرفتها بأغنية تقول عنها كويني إنها «لم تسمع أحدا يغني تلك الأغنية سوى الملونين»، وبعد ذلك يتم الإبلاغ عن جولي وزوجها «الأبيض» لعمدة البلدة واتهامهما بانتهاك قانون تزاوج الأعراق[37]. وهناك جماعات عرقية أخرى تضع قوانين محددة تحكم اكتساب وفقد العضوية فيها من خلال الزواج والميلاد. ومن أمثلة تلك القواعد الشائعة أنه إذا تزوج رجل من امرأة لا تنتمي إلى جماعته تصبح زوجته فردا في تلك الجماعة وكذلك أولادهم أفراد فيها، لكن لو تزوجت امرأة من رجل لا ينتمي إلى جماعتها لا تصبح بعد ذلك فردا في تلك الجماعة ولا يصبح أولادهم أفرادا فيها. ومن الواضح أن تلك القاعدة تستند إلى الفكرة الأبوية التي تقول إن الرجل «يمتلك» زوجته وأولاده، وبالتالي فهم يكتسبون عرقيته.

وإذا لم يكن للحدود العرقية أو العنصرية نفوذ أو أهمية قانونية، فمن غير المحتمل أن تبقى فكرة أنه لا بد أن يكون للجماعات عضوية محددة المعالم، حتى وإن كانت الهويات العرقية أو العنصرية بارزة داخل المجتمع المدني. ويؤدي التزاوج بين الأعراق المختلفة إلى وجود مزيد من الأشخاص الذين يحتمل أن يعدهم الناس – ويُعدوا أنفسهم – ذوي أصل «مختلط»، وتصبح تلك الفئة ذاتها فئة مرنة: فيمكن إلى حد ما أن يتبنى بعض الأشخاص هوية ما ويجعلون الآخرين يتقبلون تلك الهوية من خلال اختيارهم للكنة التي يتحدثون بها والملابس ومجموعة الأنشطة التي يمارسونها في وقت الفراغ ومكان الإقامة، وفوق كل ذلك مجموعة الخلطاء (فالوجه الآخر للمثل الذي يقول «الطيور على أشكالها تقع» هو أن من يقعون على أشكالهم عادة ما يُعدون من الفصيلة نفسها). وتعد إنجلترا

مـــن بين الأماكن التي أصبح فيها «العرق» تصنيفـــا بارزا لكن غير معترف به رســـميا: كان الاستعمار الإنجليزي بطبيعة الحال يعد أمرا مختلفا، غير أن العنصرية ذات الطابع الرســـمي التي جاء بها ســـكان المســـتعمرات إلى إنجلترا لم تؤثر أبدا في الجانب الرئيســـي من السكان. فنجد مثلا أنه في نهاية القرن الثامن عشـــر وبداية القرن التاسع عشر كانت العائلات الثرية فـــي لندن (وخاصة العائلات التي لها صلات بجزر الهند الغربية) ترى أنه من قبيل الموضة تشغيل خادم أو خادمين من السود عندهم. ونظرا إلى أن هؤلاء الخدم الســـود كانوا متناثرين في أنحاء البلاد (ويرجع ذلك بالتأكيد إلى طبيعة العمل الذي كانوا يقومون به) فليس من المثير للدهشـــة إطلاقا اختفاء تصنيفهم كجماعة مســـتقلة منذ زمن بعيد، ويرجع ذلك إلى زواجهم من الســـكان الأصليين. وقام بعض الأشخاص في الآونة الأخيرة بالتفتيش في ســـجلاتهم العائلية واكتشفوا أن لهم سلفا أسود يعود إلى تلك الحقبة. ولو كان هؤلاء الأشـــخاص يعيشـــون في المجتمع الذي يظهر في مسرحية «قارب الاســـتعراض» لكانـــوا قد حرصوا على إخفاء ذلـــك، لكن ما حدث فـــي الواقع هـــو أنهم أخذوا تلـــك الحقيقة على أنها أمر مشـــوق، ولكانوا شـــعروا بالســـعادة عندما أجرى معهم الصحافيون مقابلات للحديث حول تلك الحقيقة.

تعتبـــر المعايير العرقية أو العنصريـــة الخاصة بالانتماء إلى جماعة ما من أكثر مصادر المقاومة للاســـتيعاب، حتـــى وإن كانت تلك المعايير تترك قدرا من الحرية للأفراد للدخول إلى الجماعة «المختلطة» أو الخروج منها، وعندما لا تشـــترط معايير الانتماء أن يكون للشخص أصل معين يمكن أن تختفي الجماعات الصغيرة نســـبيا وســـط الكتلة السكانية الأكبر بسهولة كبيرة. وهذا في واقع الأمر هو أكثر النتائج احتمالا إلا إذا حاول المتحدرون من تلك الجماعات عن عمد الحفاظ على هوية مســـتقلة لهم، لكنهم حتى لو حاولوا ذلك فلن ينجحوا. فلا يوجد على ســـبيل المثال ما يشـــدد على وجـــود حس بالهوية المميـــزة في يومنا هذا عند أحفـــاد البولنديين الذين تم جمعهـــم من أجل التغلب على نقص عمـــال المناجم بعد الحرب العالمية الثانية، أو عند أحفاد أســـرى الحـــرب الإيطاليين الذين فضّلوا البقاء في

بريطانيـــا عند انتهاء الحرب. وإذا كنا نصر على أن جميع الأفعال التي لا تتم تحت وطأة الإجبار أو القسر تعد اختيارية، فلا بد من القول إن الأمثلة الســـابقة تعد أمثلة على الاســـتيعاب الاختياري. غير أنه عندما نقول إن تلـــك العملية اختيارية فمن المحتمل أن يكون ذلك القول مضللا لأنه يوحي بحدوث تحول إرادي متعمد. فنحن في حاجة إلى فئة ثالثة تضم الأشـــياء التـــي تحدث مـــن دون ترتيب مســـبق بحيث لا تنتج عن تعمـــد ولا تواجه مقاومة متعمدة. ومن الصعب تصور السبب الذي يجعل أي شخص يأسف على الاستيعاب الذي يحدث طبيعيا بالطريقة التي تحدثت عنها منذ قليل، إلا إذا كنا نعتقد أن هناك شيئا جوهريا غير مريح في التغيرات التي تطرأ علـــى الناس من دون أن يكون ذلك بإرادتهم الواعية (وهي وجهة نظر أرى أنه لا يوجد ما يقال حيالها).

ولنتطرق الآن إلى الاســـتيعاب الاختياري بمعنى سعي إحدى الجماعات عن عمد وراء تحقيق الاستيعاب و«مصادقة» (بلغة بوبوك) الجماعة الأخرى علـــى ذلك الاســـتيعاب. لقد كانـــت معظم حالات الاســـتيعاب تحدث دوما كنتيجـــة لاعتقاد الجماعـــات أو أفرادها أنهم - أو ربمـــا أحفادهم فقط - ســـيحظون بفرص أفضل في الحيـــاة إذا تمكنوا من التخلـــص من هويتهم الحالية واكتساب هوية أخرى. والسبب في احتمال أن تمثل تلك الاختيارات الإرادية مشـــكلة من الناحية الأخلاقية هو السياق الذي يتم فيه اتخاذ تلك القـــرارات. ونجد على وجه الخصوص أنه عندما تســـعى جماعات بأكملها وراء الاســـتيعاب تكون هناك أسباب وجيهة تجعلنا نشك في أن الدافع وراء ذلك هو رغبة تلـــك الجماعات في تفادي وصمة العار والتمييز. وعند ذلك يكون الاعتراض موجها إلى هذه الظروف وليس إلى عملية التكيف المنطقي معها. ولكن لا يمكن الاقتصار فقط على الافتراض بأن الظروف التي تحفز الاســـتيعاب تكون غير عادلة بالضرورة. فحتى لو كانت مؤسســـات المجتمع تفي بمتطلبات العدالة فمن الممكن أن تكون الثقافة الخاصة بجماعة ما (مثل اللغة على ســـبيل المثال) هي السبب في حرمانها من تحقيق بعض الأهداف التي يرى أفراد تلك الجماعة أهميتها. وقد يشـــعر اللغويون وعلماء الإنسان بالندم إلى حد بعيد من الناحية المهنية إذا أدى الاستيعاب إلى توقف الناس

عـن التحدث بلغة معينة أو اختفاء سـمة ثقافية معينة. غير أن ذلك لا يعد بالتأكيد سـببا وجيها لإجبار جماعة ما على الإبقاء على لغة معينة أو سمة ثقافية معينة بما يعارض رؤيتهم حول مصلحتهم وكيفية تحقيقها.

يتمثل الاحتمال الثالث في أن الاسـتيعاب قد يحدث باسـتخدام القوة الغاشـمة، وقد حدثت حالات كثيرة من الاستيعاب (ديني ولغوي وثقافي) بهذه الطريقة على مدى التاريخ، ولا يزال ذلك يحدث. فنجد في السودان أن «العمليـات التي تهدف إلى توحيد الدولة تتم حاليا باسـتخدام العنف الشـديد»، وهذا وصف مهـذب للصراع الدموي الذي يرقـى بالفعل إلى ارتكاب الحكومة لعملية إبادة جماعية.

> فلكـي يأخـذ سـكان المناطق المهمشـة في السـودان «الجنسية السودانية» لابد أن يتقبلوا تفسيرا معينا للإسلام، وأن يلتزموا بزي معين وطريقة معينة في تناول الطعام وبناء المنـازل، وأن يكون لهم دور في الاقتصـاد المالي للدولة... وكانت «عملية منح الجنسـية السودانية» في يوم من الأيام عملية سـلمية في المقام الأول، بيد أننا نجد اليوم أن هناك بعض الجماعات المهمشـة في جنوب السودان يكون عليها الاختيار بين الخضوع لهذه العملية وفقا لشروط ظالمة إلى أقصى الحدود أو معركة حتى الموت [38].

ونجد أيضا في أسـتراليا «أن ما يقرب من ثلث أطفال السكان الأصليين جرى إبعادهم بالقوة عن عائلاتهم في الفترة بين العام 1910 والعام 1970، وكان الصبيان المخطوفون يرسلون للعمل في مزارع الماشية والأغنام ويأخذون فـي مقابل عملهم حصصا من الغذاء وبنسـات قليلة. أما الفتيات اللائي كن يمثلن الأغلبية فجرى تدريبهن على الخدمة في المنازل ثم «إلزامهن بعقود» مع «السـادة» للعمل في منازل البيض من الطبقة المتوسطة». ويشير جون بيلجر إلى أنه خلال فترة نشأته كان ذلك يعرف بالاستيعاب» [39].

ومثل هـذه الحالات هي التـي تعطي مصطلح «اسـتيعاب» الدلالات السـلبية التي يوحي بها عادة وتزيد من قوة الاتهـام المتمثل في أن وجود بعض السياسـات (أو غياب بعضها) «يؤيد الاستيعاب» في الواقع العملي

حتى لو لم يكن ذلك هو المقصود. لكن إذا كان الاستيعاب بهذه الصورة هو موضع الاعتراض - وهو كذلك بالفعل - فلا يجب أن نجمع بين هذا النوع من الاستيعاب والاستيعاب الذي يحدث في غياب القهر وفي إطار مؤسسات عادلة. وتتمثل فرضية الليبرالية «المتعامية عن الاختلاف» في أن وضع سياسات عامة تهدف إلى إحباط رغبات من يرغبون في الاستيعاب تحت تلك الظروف يعد من قبيل التدخل في الحريات الشخصية. ولكن ماذا عن الحالات التي تصل فيها الضغوط التي يتعرض لها الناس من أجل استيعابهم إلى حد الفرض غير العادل؟ والإجابة التي تتبع من مفهوم «التعامي عن الاختلاف» الذي تتبناه الليبرالية هي أن الإكراه اللازم لمنع تلك الضغوط من أن يكون لها تأثير عملي يعد في أفضل الأحوال بديلا أقل مرتبة من اتخاذ إجراءات تهدف إلى إنهاء المعاملة غير العادلة التي تمثل جذر المشكلة.

في ختام هذه المناقشة يجب أن نتساءل عن العلاقة بين الاستيعاب (باعتباره فقدانا للهوية المميزة) ومفهوم المساواة في المعاملة الذي تتبناه الليبرالية المؤيدة للمساواة. إن الأشخاص الذين لا يمكن تمييزهم عن بعضهم البعض لا يمكن معاملتهم معاملة مختلفة على نحو منتظم، وهذه حقيقة حتمية (وقد يعاملون فرديا على نحو تعسفي، بيد أنه في غياب أي سمات تميز الناس بعضهم عن بعض لا بد أن يكون ذلك هو قدر الجميع). ومهما كانت فداحة التمييز الذي يمكن أن تسببه القوانين بين أفراد الجماعات المختلفة التي يتم تعريفها وفقا لبعد أو آخر، فلا يمكن أن تؤدي هذه القوانين إلى التمييز بين أفراد الجماعة الواحدة. ولنفترض مثلا أن القانون ينص على عقوبة الحرق لأي شخص في البلاد لا يعتنق الديانة الكاثوليكية الرومانية؛ سنجد أن هذا لا يؤدي إلى وجود معاملة غير متساوية للناس وفقا لعقائدهم الدينية إذا اهتدى جميع من كانوا على عقيدة غير العقيدة الكاثوليكية الرومانية قبل ذلك إلى تلك العقيدة. وما ذكرته الآن يشير بالفعل إلى أن معظم حالات الاستيعاب التي حدثت على مدى التاريخ كانت من هذا النوع تحديدا، أي رد فعل لموقف يكون فيه امتلاك هوية مميزة أمرا لا تحمد عقباه أبدا. ونجد على

النقيض أن الهدف الأساسي الذي تسعى إليه الليبرالية المؤيدة للمساواة هو ضمان حصول مختلف الأشخاص على معاملة متساوية. وبالتالي لا توجد حاجة إلى الاستيعاب من أجل ضمان المعاملة المتساوية، ولا يمكن بالمثل الاعتراض على عدم حدوث الاستيعاب استنادا إلى أي أسباب يقرها الليبراليون «المتعامون عن الاختلاف».

4 - ضروب من الهوية القومية

يرى مؤيدو «سياسة الاختلاف» أن المطالبة بضرورة أن يكتسب المهاجرون الهوية القومية للبلد الجديد تعد من قبيل القهر، وربما أتت بنتائج عكسية فيما يتعلق بولاء هؤلاء المهاجرين لذلك البلد. وأنا أرى أن صحة ذلك الافتراض من عدمها تعتمد على فكرة الهوية القومية المشتركة. وهناك بالفعل مفهوم واحد للجنسية المشتركة يروق لمعظم مؤيدي التعددية الثقافية، وهو مفهوم يمثل أهمية لليبراليين أيضا، ويتمثل هذا المفهوم في فكرة الجنسية وفقا لتعريف جوازات السفر لها. ونجد وفقا لذلك بطبيعة الحال أن «الشعب» هو الدولة فقط، وكون الشخص «أحد رعايا» دولة ما يعني أنه مواطن فيها. ويختلف الليبراليون عن مؤيدي التعددية الثقافية (أو أنهم يجب أن يختلفوا معهم) في أنهم ينكرون ما يدعيه أنصار التعددية الثقافية عادة من أن هذا المفهوم القانوني الخالص للقومية المشتركة هو كل ما نحتاج إليه.

ولا شك في أن هذا النوع من الانتماء له أهمية كبيرة للجميع، فعدم وجود جنسية (أي أن يكون الشخص «لا دولة له») يعد صورة دولية من الموت الاجتماعي، كما يتضح أن الدولة التي ليس لها تعريف حصري للمواطنة لا يمكن - تعريفا - أن تقيم نظاما ديموقراطيا، لأن مجموعة الأشخاص الذين يتمتعون بكامل الحقوق السياسية والقانونية لا يشكلون إلا جماعة ثانوية من هؤلاء الأشخاص الذين يرتبط مصيرهم حتما بأداء مؤسسات الدولة. فلا بد أن يحصل على حق المواطنة جميع من يقيمون نهائيا في البلد من أجل تحقيق «المبدأ الليبرالي الأساسي المتمثل في تساوي الاهتمام بهؤلاء الأشخاص الذين يعتمدون على إحدى الحكومات

من أجل ضمان الحصول على الحقوق والاحترام على السواء»[40].
واستنادا إلى الأسباب نفسها يجب منح حق المواطنة عند بلوغ سن الرشد لمن ولدوا داخل الحدود القومية ويعيشون في الدولة منذ ذلك الحين، حتى إن لم يكن أي من الوالدين مواطنا لهذه الدولة. وتذهب بعض البلدان - مثل الولايات المتحدة الأمريكية - إلى أبعد من ذلك بحيث تمنح حق المواطنة من دون شروط لأي شخص يولد على أرضها. إن المفهوم الليبرالي للمواطنة لا يتطلب ذلك، بل إن ذلك يعد في حقيقة الأمر ضارا بروح الليبرالية حيث يفصل المواطنة عن أي ارتباط بالدولة.

وأنا أفترض أن مفهوما شاملا للجنسية باعتبارها مواطنة لا يكفي لضمان «تساوي الاهتمام والاحترام»، على الرغم من أن ذلك يعد شرطا أساسيا. ولكي نفهم السبب الذي يجعل المفهوم الرسمي للجنسية غير ملائم، لنأخذ على سبيل المثال دولة تُعتبر أرضها، من قبل جماعة معرفة عرقيا بأنها جماعة الستاتسفولك، هي أرضهم الأم، فنجد أنه حتى لو منح حق المواطنة لمن لا ينتمون إلى الجماعة العرقية التي ترى أنها «تمتلك» الدولة، فلا يوجد ما يحول دون قيام الجماعة العرقية المسيطرة عدديا وسياسيا باتباع سياسة التمييز بين المواطنين الذين لا ينتمون إليها من خلال حرمانهم على سبيل المثال من أحقيتهم في بعض المناصب التي تعدها الجماعة المسيطرة من الأهمية بحيث لا يمكن لهؤلاء توليها. ويمكن أن يصبح المبرر وراء ذلك مثل النبوءة التي تحقق نفسها بنفسها، ويتمثل هذا المبرر في أنه لا يمكن الوثوق بولاء هؤلاء الناس. وقد تقوم الدولة أيضا بجعل الشرطة تعامل هؤلاء الذين لا ينتمون لجنسية الأغلبية معاملة وحشية، والتحيز ضدهم في تخصيص المساكن الحكومية وغيرها من الخدمات مثل الطرق والمستشفيات والمدارس من دون أن تعلن الدولة ذلك كسياسة رسمية. وعندما تكون الدولة هي البادئة بالتمييز بين الناس في فرص العمل فلا يمكنها إطلاقا وضع قوانين تجرم ذلك في القطاع الخاص. وإذا أصبحت معظم الوظائف المرغوبة تخضع لسيطرة الجماعة العرقية السائدة فلا يحتمل منع تلك الجماعة من التحيز الشديد ضد غيرها من الجماعات (وإذا مورس التمييز بصرامة شديدة، وخاصة فيما

يتعلق بالوظائف والإسكان يمكن للأغلبية القيام بعملية «تطهير عرقي» محدودة من دون استخدام العنف، أو على نحو أكثر تحديدا: الاقتصار على استخدام العنف الذي يضمن وجود وضع ما يصيب من لا ينتمون إلى جماعة ستاتسفولك باليأس والإحباط بحيث يفضلون الهجرة من البلاد). ونجد في النهاية أن حق المواطنة يمكن أن يتحول إلى مهزلة فيما يتعلق بمن يدخلون إلى الدولة وكذلك من يخرجون منها، فحتى لو كان لمن لا ينتمون إلى الجماعة العرقية التي تمثل الأغلبية الحق في التصويت، فمن الممكن إلغاء فاعلية هذا الحق إذا قام الحزب أو الأحزاب التي تمثل الأغلبية باستبعاد الأحزاب الأخرى من السلطة. وهناك حالتان توضحان جميع هذه النقاط، وهما إيرلندا الشمالية خلال نصف القرن الأول من تأسيسها في العام 1921 وحتى انتهاء نظام حكم ستورمونت في العام 1973، وإسرائيل خلال نصف القرن الأول من تأسيسها منذ العام 1947 وحتى الآن.

ويعترف الجميع بأن مشكلة التمييز بين المواطنين استنادا إلى العرق لن تظهر إذا كانت المناطق التابعة للدولة لا يقيم فيها إلا الأشخاص الذين ينتمون إلى الجماعة العرقية التي تدعي أن تلك الدولة هي وطنها. بيد أننا لا نجد في الدراسات الكثيرة التي أجريت حول ذلك الموضوع إلا مثالا واحدا على تلك الدولة وهو مثال يتكرر باستمرار، وهو أيسلندا. وفيما عدا هذا المثال نجد أن جميع الدول مختلطة عرقيا، والطريقة الوحيدة التي يمكن من خلالها تغيير ذلك هو قيام الدولة (أو الهيئات الخاصة التي تجيزها الدولة) إما بالإبادة الجماعية وإما بـ «التطهير العرقي» (والواقع أن هاتين السياستين تكمل كل منهما الأخرى، حيث إن الخطر الواضح للإبادة الجماعية سوف يؤدي إلى التسبب في حالة من الرعب تؤدي إلى «التطهير العرقي»). ويقول ألفرد ستيبان عن ذلك:

> إن بعض أجزاء خريطة العالم - تعد بطبيعة الحال أكثر تجانسا من الناحية الثقافية في الثمانينيات من القرن العشرين مما كانت عليه في الثلاثينيات من القرن نفسه، غير أننا نجد في بولندا وتشيكوسلوفاكيا أن ذلك قد «تحقق» أولا بسبب قيام النازيين بأعمال إبادة جماعية ضد الأقليات اليهودية والغجرية، ثم بسبب عملية طرد الألمان

> التي كان يدعمها الاتحاد السوفييتي ويقبلها الحلفاء. ومع انتهاء الألفية أصبحت كرواتيا الآن متجانسة تقريبا، لكن على حساب التطهير العرقي وظهور حكومة عرقية. وهذه الأمثلة لا تعد قوالب يمكن استخدامها في الممارسة العملية أو النظرية للديموقراطية [41].

وتعد الديموقراطية الليبرالية صورة نادرة - إلى حد ما - من صور الحكم في العالم. ونجد أن معظم الدول التي استقلت عن القوى الاستعمارية خلال نصف القرن الأخير، على سبيل المثال، قد حظيت عند تأسيسها بمؤسسات ديموقراطية ليبرالية لا تشوبها شائبة، غير أن جميع تلك الدول تقريبا سقطت في هوة الدكتاتورية أو الفوضى، أو خليط منهما، إما على التعاقب وإما على التزامن، وعادة ما كان ذلك السقوط سريعا جدا. ويشير ذلك إلى أنه لا بد أن تكون الشروط التي تهدف إلى الإبقاء على الديموقراطية الليبرالية شروطا صارمة إلى أبعد الحدود. ولا يوجد بالقطع ما يضمن أن المؤسسات الديموقراطية الليبرالية سوف تؤدي إلى نتائج يرحب بها الليبراليون المؤيدون للمساواة. غير أنه من غير المحتمل بتاتا أن تنتج تلك النتائج عن المؤسسات السياسية التي تختلف عن المؤسسات الديموقراطية الليبرالية، وحتى لو حدث ذلك من قبيل المصادفة في بعض الحالات فإن مجرد عدم وجود مؤسسات ديموقراطية ليبرالية سيعد فشلا في التحقيق الفعلي للمبادئ الليبرالية التي تحقق المساواة، لأن تلك المؤسسات ترتبط بالتوزيع الملائم للسلطات السياسية وكذلك توزيع الحقوق الفردية. ومعنى ذلك أن إيجاد ظروف يمكن فيها أن تظل المؤسسات الديموقراطية الليبرالية باقية. والحفاظ على تلك الظروف لا بد أن يكون من الأولويات القصوى لليبراليين الذين يؤيدون المساواة. وإذا كانت هناك ظروف أخرى لا تساعد، فقط، في بقاء تلك المؤسسات، ولكن تجعلها تتجه أيضا إلى الإتيان بنتائج عادلة، فسيكون الليبراليون الذين يؤمنون بالمساواة حريصين على وجود تلك الظروف أيضا حيث لا توجد، والإبقاء عليها عند وجودها.

لكن ما طبيعة تلك الظروف التي نبحث عنها؟ لنبدأ بأنه لا يمكن توقع أن تكون نتائج السياسة الديموقراطية عادلة في مجتمع يحتوي على أعداد كبيرة من الناس ليس لديهم أي حس بالتعاطف مع مواطنيهم، ولا

يوجد تماثل في الهوية بينهم وبين معظم أفراد المجتمع. ويُرسِّخ الإحساس بالتضامن وجود مؤسسات مشتركة ومدى معين من الدخول يكون من الضيق بحيث يمنع الناس من الاعتقاد - منطقيا إلى حد ما - أن بإمكانهم تفادي المصير المشترك لأفراد المجتمع من خلال استخدام الرشا للتهرب من أنظمة التعليم والرعاية الصحية والشرطة وغيرها من الخدمات الحكومية التي يكون غيرهم من المواطنين الأقل حظا مجبرين على الاتكال عليها. وبالمثل يشير جوزيف راز إلى أن وضع حدود تقيد مدى الدخول يحتمل أن يزيد من التعاطف بين أفراد المجتمع، لأن ذلك سيزيد من التشابه بين خبرات المواطنين؛ حيث إن «الحد من مظاهر عدم المساواة في الدخول والثروات يساعد في تضييق الفجوات بالنسبة إلى متوسط الأعمار والصحة والتوقعات العامة، وهي فجوات كثيرا ما تجعل الأشخاص الذين يتناقضون في المنزلة الاجتماعية والاقتصادية غير قادرين على أن يفهم بعضهم بعضا، ومشاركة مشاعر بعضهم بعضا»[42]. وقد يوصف ذلك بأنه قصور في التنوع الثقافي، غير أنه يختلف اختلافا كبيرا عن ذلك الشيء الذي عادة ما يظن الناس أنه يستحق الحماية تحت ذلك الاسم. ومن الجائز بالفعل أن يكون «الأشخاص فاحشو الثراء مختلفين عن الأشخاص العاديين» وأن إرنست همنغواي كان مخطئا عندما ظن أنهم مختلفون فقط لأنهم يملكون أموالا أكثر، لكن عدالة الليبرالية التي تؤمن بالمساواة تخالف الحالات الشديدة من عدم المساواة في الثروات والدخول. ولا يصح الاعتراض على إعادة توزيع الثروات بدعوى أن «ثقافة» ما تعتمد على امتلاك ثروات طائلة (حتى إن كان ذلك صحيحا)، تماما مثلما لا يصح الاعتراض على إلغاء العبودية بدعوى أن «ثقافة» ما تعتمد على امتلاك العبيد (وسوف أعود إلى تلك النقطة في الفصل السابع بالجزء الثاني من هذا الكتاب).

ونجد على نحو أكثر شمولا أن الأنظمة الديموقراطية الليبرالية لا يحتمل أبدا أن تعطي نتائج عادلة إلا إذا كان مواطنو تلك الأنظمة لهم مواقف معينة بعضهم من بعض. فلا بد أن يتقبل المجتمع أن مصالح الجميع لها القدر نفسه من الأهمية، وأنه لا يجوز التغاضي تلقائيا عن وجهات نظر جماعات معينة[43]. ومن المهم، على السواء، أن تكون لدى

المواطنين رغبة في القيام بتضحيات من أجل الصالح العام [44] - مما يفترض بالطبع أن يكون هؤلاء المواطنون قادرين على إدراك الصالح العام. كما أنه يجب ألا يكون المواطنون مستعدين فقط لتقديم تضحيات، فمن الضروري أيضا أن يكون لدى هؤلاء المواطنين إدراك راسخ لما يتوقعه بعضهم من بعض، بحيث يكونون على استعداد للاستغناء عن المال ووقت الفراغ، بل ربما الحياة نفسها إذا ظهرت حاجة إلى ذلك. فماذا يمكن أن ندعو هذه المجموعة من المواقف التي يتخذها المواطنون بعضهم تجاه بعض؟ إن اقتراحي هو تسميتها حسا بالجنسية المشتركة يميز المفهوم الصحيح للجنسية عن كل من المفهوم الرسمي الذي تجسده جوازات السفر، وكذلك التفسير العرقي لها.

بيد أن هناك - بطبيعة الحال - بعض المخاطر التي ينطوي عليها إفراد كلمة «الجنسية» للغرض الذي أنشد تحقيقه، حيث إن هذه الكلمة تعرف في كثير جدا من الأحيان في ضوء العرقية، أو في ضوء إحدى الثقافات المتجانسة والشاملة. ويخلص أندرو مايسون، في مقال كتبه ويناسب في موضوعه الموقف الذي نؤيده هنا، إلى أن ما تحتاج إليه الديموقراطية الليبرالية من أجل أداء وظيفتها على خير وجه ليس «وجود هوية قومية مشتركة»، بل «وجود إحساس بالانتماء إلى دولة ما». وهو يحتج في هذا الشأن قائلا:

> نحن في حاجة إلى وجود إحساس بالانتماء إلى الدولة من أجل دعم السياسة التي تهدف إلى تحقيق الصالح العام، غير أن هوية قومية مشتركة ليست ضرورية في الغالب، فإذا كان هناك إحساس واسع الانتشار بالانتماء، على هذا النحو، فسيشعر المواطنون بأنهم جزء من الدولة التي يعدون أفرادا فيها، وقد ينتج عن ذلك أن يتولد داخلهم إحساس بأن لهم مصيرا مشتركا مع غيرهم ممن يعدون جزءا من هذه الدولة [45].

بيد أن لي اعتراضا جوهريا على هذه النقطة، وهو أن الحديث عن «وجود إحساس بالانتماء إلى الدولة» يعد وصفا شديد الذاتية لما نحن بحاجة إليه؛ فلا يكفي أن يشعر الناس بأنهم هم أنفسهم ينتمون إلى الدولة، إلا إذا كانوا يشعرون أيضا بأن الآخرين ينتمون إليها، وكان هؤلاء

الآخرون يشعرون بأن الجميع ينتمون إليها. ويؤكد الحديث عن الهوية المشتركة أنه لا بد من وجود إدراك مشترك، وليس فقط وجود كثير من الأشخاص الذين تكن صدورهم المشاعر نفسها حول علاقتهم الشخصية بالدولة. وأجد بعد هذا التنقيح أن ما يريد مايسون تسميته «إحساسا بالانتماء للدولة» هو في جوهره ما أقترح أنا تسميته بـ «الجنسية المدنية». وعلى الرغم من أن هذا الاستخدام له مخاطره فإن له ميزة كبيرة في أنه يعكس الطريقة الواقعية التي يفكر بها الناس ويتحدثون، أما مصطلح «إحساس بالانتماء إلى الدولة» فلا يحتمل أن يرد على لسان أحد غير واضعي النظريات السياسية.

ولكن ما الذي يعنيه الاستيعاب في جنسية مدنية معينة؟ إن نموذج الاستيعاب الذي اعتمدت عليه حتى هذه اللحظة يفيد - باختصار - بأن التثاقف إضافة إلى التصديق يعادلان الاستيعاب، بمعنى اختفاء الهوية المميزة. غير أن مواصفات الجنسية المدنية التي كنت أحاول الوصول إليها لا تشتمل على أي إشارة إلى التثاقف. وقد ينحصر الأمر كله في أن امتلاك بعض السمات الثقافية (خصوصا اللغة القومية) يعد أمرا أساسيا من أجل الوفاء بالمتطلبات التي ذكرتها. بيد أن ذلك يجعل المجال مفتوحا، بحيث يمكن للأشخاص تحقيق الاستيعاب بأنفسهم (أو أن يتم استيعابهم) في الجنسية المشتركة من دون التخلي عن السمات الثقافية المميزة، ومن دون فقد الهوية المميزة على السواء. والسبيل إلى ذلك كله هو - للمرة الثانية - الجانب التقليدي للهوية، أو ما دعوته «التصديق». وقد رأينا أن التثاقف التام مع جماعة ما لا يعد شرطا كافيا لتصديق الجماعة على الانتماء إليها. ولكن من الصحيح أيضا أنه لما كانت الهوية تستند إلى قرار (وإن لم يكن قرارا متعمدا بالضرورة) فإن التثاقف التام لا يعد من الشروط الضرورية للتصديق. وستكون إحدى الخصائص التي تحدد هوية الجماعة هي مدى «التقارب» الثقافي الذي تحدثه الشروط الضرورية للهوية، لكن لا بد ألا ننسى أن تلك الشروط ليست ثابتة إلى الأبد؛ فهي دوما موضع مفاوضة. «فنجد في عملية الدمج أنه يمكن النظر إلى الجماعات العرقية التي

تمثـل أقلية وجماعة الأغلبية على أنهم يتعاملون معا في إطار حالة من الأخذ والعطاء المتبادلين» [46]. فنحن كما يقول أرسـتيد زولبرغ نحتاج إلى «نموذج من نماذج الدمج أكثر تفاعلية» [47].

النقطـة المهمة هنا هي أنه لما كان اكتسـاب هوية جديدة قد لا يتطلب التثاقـف التام، فقـد لا يتطلب بالتالي التخلي عـن هوية قديمة. ويتضح أننا نتحـدث هنا عن معنى «للاسـتيعاب» يختلف عن ذلـك المعنى الذي ناقشـناه في القسم السـابق. ويمكن أن ندعو المعنى الأسبق «الاستيعاب بالاسـتغراق» (Absorptive assimilation)، ونقابلـه بضـرب آخـر هو «الاسـتيعاب بالإضافة» (Additive Assimilation) الـذي نعرفه (مثلما يعرفه بوبوك) بأنه «الاحتفاظ بانتماء ثقافي سابق واكتساب انتماء ثقافي جديـد في الوقت ذاته» [48]. وكتب زولبرغ على المنوال نفسـه يقول إنه لا يجوز النظر إلى «عملية تكوين الهوية على أنها لعبة المجموع الثابت، بحيث يأتي اكتسـاب هوية جديدة على حساب الهوية الأصلية، بل يجب بالأحرى أن نعترف «بالقدرة البشـرية الفريدة على اكتسـاب هويات مضافة، وهي تتضح من خلال قدرة أي فرد في الجنس البشـري على تعلم واسـتخدام أكثـر من لغة واحدة وتغيير كثير من السـمات الذاتية» [49]. وفي القسـم التالي سأسـتعرض بعض الأمثلـة التاريخية على تطـور الهوية المضافة، والتسـاؤل حول الدروس التي يمكـن أن نتعلم منها وتكـون وثيقة الصلة بالظروف الحالية.

5 - الهوية القومية في الممارسة

في الولايات المتحدة، وهي دولة تكونت في معظمها من خلال عمليات الهجرة، تشـيع الفكرة القائلة بأن الهوية القوميـة تتوافق مع وجود هوية عرقيـة مميـزة، فمثلما يمكن للمـرء أن يجمع - مثلا - بـين هوية ولاية تكساس والهوية الأمريكية، فإنه يمكن للمرء أن يجمع بين الهوية الأمريكية وهويـة أخرى بصفته أحـد أفراد جماعة عرقية معينـة تتحدد في ضوء الشـعب الذي يتحدر منه أسـلافه - أو بعبارة أدق - الشعب الذي يتحدر منه الأسلاف الذين يختارهم لهذا الغرض [50]، وهو الأمر الشائع بالنسبة

إلى معظم الأمريكيين اليوم. غير أنه منذ البداية - تقريبا - كانت هناك آراء «معادية للمهاجرين» (تسببت في نشوء حركات سياسية في بعض الأحيان) عند الأشخاص الذين وصل أسلافهم أولا ضد هؤلاء الذين وصلوا إلى البلاد أخيرا (ولم يحدث أبدا أن تم السير في اتجاه «العداء للمهاجرين»، بهذا المعنى على نحو منظم بحيث تحقق المطالب السابقة لهؤلاء الذين يدعون الآن بذوي الأصل الأمريكي). غير أن الهجوم على فكرة «الأمريكان ذوي الأصول المختلطة» لم ينجح قط في إبعاد فكرة أن كون الشخص - على سبيل المثال - أمريكيا من أصول إيرلندية، أو أمريكيا من أصول إيطالية، هو إحدى الطرق لاكتساب الهوية الأمريكية وليس بديلا لها.

ولا توجد حاجة إلى أن يكون للهوية مضمون ثقافي مميز على الإطلاق. فيمكن تعريفها فقط في ضوء الأصل الذي يتحدر منه الشخص. فالعرقية في الولايات المتحدة الأمريكية تخلو من المضمون الثقافي على نحو متزايد. وحتى في الماضي كان الدور الأساسي للعرقية هو أنها كانت تمثل جانبا أساسيا في تحقيق تحالفات سياسية في المدن (وسوف أعود إلى مغزى ذلك في الفصل الثامن، بالجزء الثاني من هذا الكتاب)، ذلك أن المظاهر الثقافية كانت أمرا ثانويا، وكانت تتمثل في أنواع الأطعمة وطرق تنظيم العائلات والكنائس (التي كانت تختلف وفقا للعرقية حتى إن كانت جميعها كاثوليكية رومانية) وهكذا دواليك. ويخبرنا ويل كيمليكا أنه منذ السبعينيات فقط من القرن العشرين «كان هناك قبول لفكرة أن يتمتع المهاجرون بالحرية في الحفاظ على بعض عاداتهم القديمة فيما يتعلق بالطعام والملبس والدين ووسائل الاستجمام، والاختلاط من أجل الحفاظ على تلك الممارسات. ولم يكن ذلك يعد من قبيل عدم الوطنية أو مخالفة الهوية الأمريكية»[51]. إلا أن ما يقوله كيمليكا قد يصح بالنسبة إلى كون مشابه لهذا الكون، أو بالنسبة إلى كندا على الأرجح، لكنه لا يصح مطلقا بالنسبة إلى الولايات المتحدة الأمريكية التي كان سكانها يقومون بكل تلك الأشياء قبل السبعينيات من القرن العشرين بفترة طويلة، ولم يواجههم في معظم الأماكن والأوقات أي صعوبة في القيام بذلك[52]. لكن الواقع يقول

إنه خلال الثلاثين عاما الماضية قلت تلك الاختلافات الثقافية. ونضوب المضمون الثقافي لا يتعارض - بالمصادفة - مع المبالغة في الآثار الضئيلة المتبقية، وهذه هي الظاهرة التي يدعوها مايكل إيغناتيف (سيرا على خطى فرويد) «نرجسية الاختلافات الطفيفة»[53].

ولا يقودنا أي من ذلك إلى إنكار حقيقة ما يدعيه زولبرغ من أن مظاهر القلق حيال الهجرة أدت إلى وجود برنامج مدبر من «الأمركة الإجبارية» يفرض على كل طفل في المدرسة قراءة قسَم الولاء، ويجعل التغني بالنشيد الوطني حاضرا في كل مباراة للبيسبول وفي كل قاعة موسيقى، ويضع أعلاما على كل مبنى حكومي في جميع أيام الأسبوع، وكذلك على المنازل الخاصة في أيام الأعياد»[54]. وهذا «النهر المتدفق من الطقوس الوطنية التي أصبحت الآن سمة روتينية مسلما بها في الحياة الأمريكية» يبدو حتما لزائري الولايات المتحدة من أوروبا الغربية على أنه نوع من الظلم[55]. بيد أنه يجب أن نؤكد على أن السلوكيات العامة فقط هي التي تتأثر؛ فما يتحدث عنه كيمليكا بالنسبة إلى الطعام والملبس والدين ووسائل الاستجمام والمخالطة تظل كما هي.

كما أن التقليل من أهمية «الطقوس الوطنية» في أوروبا الغربية لا يستتبع بالضرورة وجود قبول أكبر للمهاجرين، فقد يعكس ذلك على العكس عدم وجود أي رغبة في دمج هؤلاء المهاجرين في الشعب. ويشير زولبرغ إلى أن وجود «تدفق مشابه للطقوس الوطنية، سوف يثير مفاجأة كبيرة في جميع أنحاء أوروبا وخارجها إذا تم تشجيعه[56] - كما في ألمانيا اليوم على سبيل المثال - كإستراتيجية للإسراع من «ألمنة» (إكساب الهوية الألمانية) العمال الذين استضافتهم ألمانيا سابقا وأحفادهم، غير أنه إذا أخذنا في الاعتبار المفهوم العرقي للجنسية السائد في ألمانيا فسنعرف أنه لا يمكن أبدا أن تتم «ألمنة» الأتراك على سبيل المثال. ويتجلى ذلك في التباين بين الحق التلقائي في المواطنة الذي يتمتع به الأشخاص الذين قد لا يتحدثون بالألمانية على الإطلاق بشرط أن يكونوا من «أصل» ألماني، وما يواجه من ولدوا في ألمانيا وقضوا حياتهم فيها من صعوبات في التجنس إذا لم يتحدروا من أصل ألماني. وعدم «حث» الأتراك على المشاركة في

«الطقوس الوطنية» لا يعكس مستوى عاليا من التنوير في ألمانيا يؤدي إلى عدم النظر إلى الاشتراك في هذه الطقوس على أنه ضروري من أجل دمج الأتراك في الشعب الألماني؛ فهو يعني بالأحرى عدم وجود مشروع لدمج هؤلاء الأتراك على الإطلاق.

أما بالنسبة إلى بريطانيا، فإن التلويح بالأعلام البريطانية والتغني بالأغاني الوطنية أصبحت الآن أنشطة مستبعدة بصفة عامة في الليلة الأخيرة من الحفلات الراقصة التي تتزايد فيها سمات ما بعد الحداثة. وبالتالي لا يتعرض المهاجرون للمزيد من الضغط من أجل المشاركة في «الطقوس الوطنية». إلا أننا نجد في الوقت ذاته أن الموقف يختلف من عدة أوجه مهمة عن الموقف نفسه السائد في ألمانيا؛ فنجد أن معظم المهاجرين القادمين من «الكومنولث الجديد» (وكذلك أطفالهم) يعدون مواطنين بريطانيين، ولا يتم تعريف الجنسية البريطانية وفقا للعرقية. فالمشكلة تكمن بالأحرى في أن معايير الانتماء إلى الشعب البريطاني قد تكون من السهولة بحيث لا يكفي الانتماء إلى الدولة كأساس للهوية المشتركة اللازمة لاستقرار وعدالة أنظمة الحكم الديموقراطية الليبرالية.

وتشير ليندا كولي إلى أن عوامل الجذب للهوية البريطانية التي كانت واضحة عندما كانت تلك الهوية تشير إلى التمتع بوضع ممتاز بالنسبة إلى الإمبراطورية البريطانية اختفت ولم يحل محلها أي عوامل جذب أخرى [57]. ويبدو بالفعل أن «الجنسية البريطانية» تعد بصفة عامة مفهوما قانونيا يرتبط بحق المواطنة الرسمي في بريطانيا، وليس بدلالات عاطفية أو معرفية أو سلوكية مهمة. ومن المحتمل في المستقبل أن تقل أهمية الجنسية البريطانية، حيث إن الهوية الأوروبية الأكبر تضعفها من جانب، ومن جانب آخر تتزايد أهمية القوميات التي تتألف منها المملكة المتحدة وربما أيضا المناطق الموجودة داخل تلك المناطق القومية. وما يحدث في أوروبا يؤيد هذه التوقعات على أي حال، غير أن هناك أيضا مؤشرات مباشرة على ذلك تدل عليها عملية نقل السلطة إلى اسكوتلندا (وويلز، لكن بدرجة أقل)، وبوادر على ظهور مؤسسات أكثر اختلافا في إيرلندا الشمالية (وقت تأليف هذا الكتاب). وإذا كانت

الهوية البريطانية تروق فقط للأقليات العرقية والبروتستانت في منطقة أولستر في إيرلندا الشمالية فمن الواضح أنها لن تفي بالأغراض التي عرضتها من أجل الوصول إلى مفهوم للجنسية المدنية. وتشير الأدلة المسحية إلى أن ثلثي المهاجرين من دول «الكومنولث الجديد» وأحفادهم كانوا يشعرون بأنهم بريطانيون، وكانت تلك النسب - كما هو متوقع - عالية بين الشباب وهؤلاء الذين ولدوا في بريطانيا، ولكن في الوقت ذاته «كان معظم أبناء الجيل الثاني، غير مرتاحين لفكرة أن الجنسية البريطانية أكثر من مجرد لقب قانوني» (58). وتزيد هذه النتائج من الإحساس بأن الجنسية البريطانية لا يمكن الاعتماد عليها إذا كنا نريد تحقيق الترابط الاجتماعي.

ومن الظواهر المألوفة أن انقسام الدول ذات القوميات المختلفة يؤدي إلى مشاكل متزايدة تواجه الأقليات في الدول التي تخلفها (59). وسيكون من الحمق تجاهل إمكانية تطبيق هذه القاعدة على المملكة المتحدة. وخلال العقود الأخيرة أصبح من قبيل المنطق السليم بالنسبة إلى العلاقة بين الأجناس أن المهاجرين القادمين من جزر الكاريبي وشبه القارة الهندية وأحفادهم المولودين في بريطانيا يمكنهم على نحو معقول التطلع إلى التمتع بالجنسية البريطانية فقط. فمن المعتقد على سبيل المثال أن الجنسية الإنجليزية تحمل معها الكثير جدا من العادات الثقافية البالية بحيث سيكون من الظلم أن نتوقع من المهاجرين القادمين من دول «الكومنولث الجديد» وأحفادهم أن يصبحوا إنجليزيين. بيد أنه من المفيد - لو كنت محقا - أن نعير الاهتمام إلى مدى اتساع رقعة الانتماء إلى الشعب البريطاني على مر القرون. ومن الادعاءات الشهيرة ما قاله إينوخ باول من أن المهاجرين وأحفادهم لن يندمجوا أبدا في المجتمع الإنجليزي، ويستند هذا الادعاء إلى مفهوم للاندماج يعادله ما دعوته بالاستيعاب في الاستغراق، «فالاندماج في كتلة سكانية ما يعني عدم القدرة على التمييز بين الأفراد الجدد وبقية أفراد الجماعة فيما يتعلق بجميع الأغراض العملية» (60). وهناك بالفعل بعض الأمثلة على ذلك في التاريخ الإنجليزي كما أشرنا من قبل، غير أن تلك الأمثلة تعد استثناء وليست قاعدة؛

فمعظم حالات الاســتيعاب كانت من نوعية الاستيعاب بالإضافة. وعادة ما كان الاســتيعاب يتم من خلال تخفيــف المعايير الخاصة بالانتماء إلى الشعب البريطاني.

مــن بين الأمثلة الوجيهة على هذه القــوة المحركة العلاقة بين الانتماء الدينــي والانتمــاء إلى الشــعب الإنجليزي. فبعد مرور فتــرة طويلة على الانفصال عن روما في القرن الســادس عشــر كان هناك إحساس واسع الانتشار بأنه من الشروط الضرورية للانتماء الحقيقي للشعب الإنجليزي اتباع العقيدة البروتســتانتية. ونجد بالفعل أنه خلال الجانب الأعظم من تلك الفترة كان الروم الكاثوليك موضع شك فيما يتعلق بولائهم للدولة (ولم يكن ذلك الشــك بلا أســباب في جميع الحالات) وأصبح الفخر بإحباط «مؤامرات البابا» (التي كان الشــعب يحيــي ذكراها في عهد غاي فاوكس الــذي كان يريد تفجير البرلمان الإنجليزي) مظهــرا من مظاهر الوطنية. وكانت الهزيمة المنكرة لســتيوارت وقضيته في العــام 1745 لها أثر كبير فــي تقليل المخاوف من أن يصبح الروم الكاثوليك «طابورا خامســا» [61]. وبعــد ذلك أثبتت حروب نابليون أن الدين لم يعد إلى حد كبير قوة موحدة ومقســمة، حيــث أدت تلك الحروب إلــى تحريض القوى البروتســتانتية والكاثوليكية والأرثوذكســية ضد فرنسا؛ كما أوصى نيلسون بضرورة قيام القوات البريطانية بمساعدة البابا، وتعاون ولينغتون مع إسبانيا التي كانت تعد العدو الوراثي لبريطانيا، ما أدى إلى تطور الأحداث تطورا كبيرا على مدى قرنين مــن الزمان. ويمكن القول إن قانون تحريــر الروم الكاثوليك الذي صدر في العام 1829 يعد تصديقا رسميا على دمج الروم الكاثوليك في الشعب البريطاني.

والهدف من هذا الاســتعراض التاريخي هو التأكيد على أن استيعاب الرومان الكاثوليك في الشــعب الإنجليزي لم يتطلــب تخليهم عن ولائهم الديني؛ حيث كانت الهوية القومية هوية مضافة وليســت مستغرقة. فقد خففت المعاييــر الثقافية اللازمة من أجل حدوث الاندماج من خلال قطع الصلة بين الشــعب والبروتســتانتية، أي أن المضمــون الثقافي «للطبيعة الإنجليزيــة» ضعف. ولكن من المهم على الســواء تفهم أن ذلك التغير في

المعاييــر لم يكن من جانب واحد، فقــد كان ذلك رد فعل على التغير الذي طرأ علــى مدى أهمية العقيــدة الكاثوليكية الرومانية في السياســة في أوروبــا. ولعل مصطلــح «التثاقف» لا يعبر بنجاح كبيــر عن هذه الظاهرة من عدم تسـييس العقيدة الكاثوليكية الرومانية. غير أن هذه الحالة تعد بالتأكيــد مثالا على النقطة الأشــمل وهي أن الاســتيعاب عادة ما يتطلب العمل والتعاون المتبادلين.

وهكذا فإنه بحلول منتصف القرن التاســع عشــر لم يكن هناك شــك في أن المســيحيين من أي طراز ونوع (بمن فيهم طبعا غير المتدينين الذين يتحدرون من عائلات مســيحية) يمكنهم التمتع بالهوية الإنجليزية. ولكن ذلك أدى إلى طرح التســاؤل التالي: هل يمكن اكتســاب الهوية الإنجليزية والاحتفاظ بالهوية اليهودية كذلك، أم أن هاتين هويتان لا يمكن أن تجتمعا معا في وقت واحد؟

وكان ظهــور التفكيــر العنصري أحــد العوامل التــي أعاقت الحل الذي قدمه «مؤيدو الاســتيعاب». وعند العــودة بالزمن إلى الوراء نجد أن العنصرية تلفت انتباهنا باعتبارها التراث الذي تركه لنا الاســتعمار والعبودية الســوداء، وتلفــت انتباهنا أيضا صورة هــذه العنصرية التي يمثلهــا المبــدأ النازي الذي يقــول بتفوق «الجنــس» الآري. ونحن نميل بالتالــي إلى التغاضي عن انتشــار التفكير العنصــري في جميع الدول الغربية في أواخر القرن التاسع عشر وأوائل القرن العشرين. فنجد على سبيل المثال أن هوراس كالين يعد بطلا في نظر أنصار التعددية الثقافية اليوم بســبب مناصرته للتعدد (ديموقراطيــة القوميات)، والحقيقة أنه اســتند في موقفه هذا إلى العنصريــة الفجة [62]. ولم يكن من المحتمل ظهور هوية أمريكية جديدة تشمل هويات المهاجرين لأنه «خلال الحقب التاريخية التي نعرفها لم تنشــأ أعراق جديدة» [63]. و«سواء وجد الزواج بــين الأعراق أم لــم يوجد فإن الصفة العرقية موجــودة ويمكن التعرف عليها، فالأعراق المختلفة التي تســتجيب للمثيرات نفسها تظل مختلفة، ولا يمكــن لأي تأثير بيئي أن يعيد تشــكيل هذه الأعــراق بحيث تتماثل ولا يكــون هناك اختلاف بينها» [64]. ويجــب أن نعلم أنه «خلال بدايات

القرن العشرين كانت كلمة العرق تشير إلى مختلف جماعات المهاجرين في الولايات المتحدة الأمريكية، حيث كان كثيرا ما ينظر إلى الإيطاليين واليهود والبولنديين على أنهم أعراق مختلفة»[65]، ونجد بالمثل أن أوروبا اعتادت على الافتراض أن الاختلافات الثقافية بين الشعوب تقابل «الأعراق» المختلفة، وبالتالي كان هناك على سبيل المثال «الأعراق» الإنجليزية والفرنسية والألمانية.

وفيما يتعلق باليهود كان هناك اعتقاد دام لفترة طويلة أنه من غير المحتمل أن يصبحوا مواطنين يشعرون بالولاء للدولة. وعلى الرغم من احتقار البعض للأفكار الجنونية التي ترى أن هناك مؤامرة دولية يقوم بها اليهود من أصحاب رؤوس الأموال، أجد عندي ميلا للاتفاق مع المؤرخ القومي الفرنسي ميشيليه الذي كتب يقول: «إن دولة اليهود . مهما يقال عنهم - هي بورصة الأوراق المالية في لندن، كما أن لهم مصالح في كل مكان، لكن جذورهم ثابتة في مدينة الذهب»[66]، وخلال النصف الثاني من القرن التاسع عشر كان ينظر إلى تلك السمات في إطار عنصري واضح. «وابتدعت المعاداة للسامية بين العامين 1870 و1914، وشرع الإنجليز في مهمة رومانسية تتمثل في محاولة نشر حضارتهم في جميع أنحاء العالم، وكانوا كذلك يبحثون عن أصولهم الحقيقية، وساهموا أثناء ذلك في فكرة التطور الاجتماعي وعلم النسب وعلم تحسين النسل»[67]. وفي فرنسا تركزت معاداة السامية على «قضية دريفوس»، «فلم يكن المعادون لدريفوس يرون سوى حقيقة واحدة فقط وهي أنه يهودي. وكان ذلك هو لب القضية»[68]، فقد كتب بارز الذي كان يعادي دريفوس يقول: «إذا كان دريفوس خائنا فهذا أمر طبيعي بالنسبة إلى عرقه»[69]. بيد أنه أضاف في الوقت ذاته أنه: «مادام دريفوس لا ينتمي إلى شعبنا فكيف يكون خائنا لهذا الشعب؟ إن وطن اليهود هو أي مكان يجدون فيه الربح»[70]. وهذا يوضح لنا القالب الثقافي القديم لأحد الأسس العرقية.

وعلى الرغم من أن معاداة السامية في إنجلترا كانت أقل إيذاء منها في فرنسا خلال الفترة نفسها، نجد أن المشاعر المعادية للسامية التي تحفل بها الروايات الشعبية في تلك الفترة توضح فكرة أن اليهود لهم سمات

وراثية متعددة مثل الخيانة والجبن، وهذه السمات كانت تناقض سلبيا السمات الإنجليزية الموروثة المتمثلة في الصدق والشجاعة. وهكذا نجد أن رواية «قبعة القش الناعمة» التي ألفها جورج دو مورييه (*) - وهي ترجع إلى الفترة التي ظهرت فيها قضية دريفوس (كما يذكر جورج أورويل) - تقارن بين شخصية [سفينغالي] الذي كان يتمتع بالعبقرية والإنجليز الذين كانوا يتمتعون بـ «شخصية مميزة»، وكانت الشخصية المميزة هي الأهم. وكان ذلك يشبه موقف الطالب الذي يلعب الرغبي (**) تجاه «الطالب المُجد» الذي يرتدي النظارات، ولعل هذا هو الموقف العادي تجاه اليهود في ذلك الوقت (71). وقد أشار أورويل أيضا على وجه العموم في العام 1943 إلى أنه «في الروايات غير المهمة التي ظهرت (منذ ثلاثين عاما) نجد من المسلم به أكثر مما يحدث الآن أن يُعد اليهودي شخصية أدنى مرتبة تسعى وراء المتعة» (72).

وقد أدى التراجع الشديد في أهمية الدين خلال الفترة نفسها إلى التناقص المتواصل لأهمية الدلالة الاجتماعية للانتماء إلى الدين اليهودي أو المسيحي. لكن ما توضحه تلك الحكاية هو أن التصديق على الهوية يرتبط بإدراك صفات الثقة والولاء والالتزام أكثر من ارتباطه بالثقافة. وأدت الحرب العالمية الثانية إلى إحداث تغير بطريقتين. فعندما صار لدى الجميع فهم عميق للحجم الحقيقي للشر الذي كانت تمثله النازية أصبح من المستحيل تقريبا التعبير عن أفكار عنصرية معادية للسامية علنا. ونجد على صعيد مستقل أنه من الواضح تماما مما حدث في الماضي أن الإحساس الشديد بالتضامن الاجتماعي الذي تسبب فيه وجود إحساس بالمصير المشترك والغرض المشترك خلال الحرب شمل اليهود أيضا. فالهوية اليهودية الآن تتفق من دون شك مع الهوية الإنجليزية. كما أن المسافة الاجتماعية بين اليهود العلمانيين وغير اليهود الذين ينتمون إلى الطبقة الاجتماعية نفسها غير موجودة جوهريا، وترتفع معدلات التزاوج بينهم ارتفاعا كبيرا بحيث ظهر معدل

(*) جورج دو مورييه (1834 - 1896) مؤلف ورسام كاريكاتير بريطاني من أصل فرنسي اشتهر برسومه في مجلة «بانش» الساخرة [المترجم].

(**) الرغبي (Rugby): هي نوع من أنواع لعبة كرة القدم [المحررة].

كبير من الاستيعاب بمعناه القوي المتمثل في اختفاء الهوية المميزة. وقد بدأ رؤساء الجماعات اليهودية بالفعل يشعرون بالقلق حيال اختفاء الهوية اليهودية في عدد قليل من الأجيال غير المحافظة [73].

لكن ما الدرس الذي يمكن أن نتعلمه من الطريق الشائك الذي سار فيه الاستيعاب في الهوية الإنجليزية في الماضي، ويمكن أن يوضح لنا موقف المهاجرين القادمين من جزر الكاريبي وشبه القارة الهندية وأحفادهم؟ إنني سأتجنب التخمين والتنبؤ على قدر الإمكان، وسأقتصر على محاولة استقاء ما يمكنني استقاؤه من الدروس التي يتضح أنها النتيجة المباشرة للخبرات السابقة المتعلقة باتساع رقعة القومية الإنجليزية. ومن بين النقاط المبدئية التي تستحق الإعادة أن دمج الجماعات الجديدة يتطلب بالتأكيد ألا يتم تعريف الجنسية استنادا إلى الأصل الذي انحدر منه الشخص. ولا يمكن بأي حال من الأحوال أن تكون الهوية الإنجليزية على مدى معظم تاريخ إنجلترا كدولة مستقلة قد تحددت بهذه الطريقة، فلو كان ذلك صحيحا لكان من المستحيل تفسير انتساب الإنجليز إلى جماعة مختلفة تمام الاختلاف من الغزاة والمهاجرين. ونجد في ضوء هذا التاريخ الذي يمثل كلا متكاملا أن أفضل طريقة لتفسير العنصرية التي ظهرت في النصف الأخير من القرن التاسع عشر والنصف الأول من القرن العشرين هي اعتبار ذلك «انحرافا عن المعايير» يؤسف له. ولا شك في وجود بعض التعاطف مع فكرة أن الشعب الإنجليزي يمكن أن يتحدر عن أي شخص مادام هذا الشخص «من البيض» [74]، وهي فكرة ترتبط أساسا بإينوخ بول. ومثل هذه المعتقدات تعارض قيام المؤسسات الديموقراطية الليبرالية بوظائفها بفاعلية، لهذا يعد استئصال تلك المعتقدات من الأهداف المشروعة التي تسعى إلى تحقيقها السياسات العامة مادام في الإمكان استئصالها باستخدام وسائل تتفق مع الليبرالية ذاتها.

ومن بين النتائج المشجعة التي يمكن استقاؤها بثقة مما سبق هي أنه لا يمكن في يومنا هذا النظر إلى الجنسية الإنجليزية بأي منطق كان على أنها لا تشمل شخصا ما فقط بسبب الدين الذي يعتنقه. فنجد بالنسبة إلى الهوية المضافة أن التثاقف لا يعد شرطا ضروريا ولا كافيا

لها، والدين يوضح تلك النقطة خير توضيح. غير أن التشـابه الثقافي بين الجماعـات لا بد بصفة عامة أن يزيد من مسـتوى الاندماج الاجتماعي، لكـن إذا كانت جماعة الأغلبيـة ترى أن الجماعة القائمـة بالتثاقف تعد أدنـى منها من الناحية العرقية، فقد تفسـر قيام تلـك الجماعة بانتحال ثقافتها على أنه سـلوك «متعجرف»، ويؤكد ذلك مدى الضرر الذي تتسبب فيـه العنصرية. «ولم يعد هناك ربـط بالضرورة بين الهوية العرقية – في بريطانيا – والمشـاركة الشخصية في الممارسات الثقافية المميزة، مثل تلك الممارسات المتعلقة باللغة أو الدين أو الملبس»[75]. وهكذا نرى أن ما حدث بالفعل في الولايات المتحدة الأمريكية يحدث في بريطانيا، فالهوية العرقية لاتزال باقيـة لكن مضمونها الثقافي يتضاءل باسـتمرار. ولعل الأهم من ذلك هو عدم قدرة الجيل الأقدم على أن يرسخ في الجيل الأصغر اهتماما حثيثا بالرأي العام فـي البلاد التي ترجع إليها أصولهم. وتضييق التباعد الاجتماعي بين المهاجرين الذين يعودون بأصولهم إلى جزر الكاريبي وعموم السكان يتسارع بسـبب عدم وجود اختلاف ديني، فيما عدا حالة معتنقي الراسـتفارية. ومن بين الأدلة الدامغة على حـدوث الاندماج الاجتماعي هـي النتيجة البحثية التي أكدت أنه «من بين الأشـخاص الذين ولدوا في بريطانيـا ولهم زوج أو زوجـة كان نصف الرجال من ذوي الأصل الكاريبي وثلث النساء من الأصل نفسه، لهم زوج أو زوجة من البيض»[76].

والدرس الذي نتعلمه من المثالين التاريخيين اللذين ذكرتهما هو أن الثقافة ليسـت لب المشكلة. إن أسـاس الهوية القومية المشتركة هو الالتزام المشترك بتحقيق رفاهيـة المجتمع الأعم الذي يتألف من جماعة الأغلبية وجماعة (أو جماعـات) الأقلية، والثقة المتبادلة بين أفـراد المجتمع فيما يتعلق باحترامهم لهـذا الالتزام، حتـى إن كان ذلك يسـتلزم تقديم بعـض التضحيات، وذلك شريطة ألا يعتمد الاستيعاب في هوية مشتركة على معايير السلالة. ويوضح تود جتلين الآثار المترتبة على ذلك بالنسبة إلى التعددية الثقافية كما يلي:

> إن الديموقراطيـة أكبـر مـن أن تكون مجـرد رخصة للاحتفاء بالاختلاف (والمبالغة فيه)، فهي نظام سياسي من الثقة المتبادلة والالتزامات الأخلاقية المشـتركة. والتعددية

> الثقافية لا تقل حدتها من خلال الحصول على عدد كبير من المقاعـد في مجلس العموم البريطاني، وما يلي ذلك من قوة طاردة تنسف أي التزام بالصالح الأعم. وهذه هي الحالة التي ثبت فيها أن التعددية الثقافية تعد فخا حتى بالنسبة إلى الأشخاص الذين يدعي مؤيدو سياسة الهوية التحدث باسمهم، بل قد تكون فخا لهم على وجه الخصوص [77].

إن التعددية تصبح فخا على وجه الخصوص عندما تتمثل في تسليم الأدوار العامة إلى جماعات الأقلية. ووصل هذا النوع من التعدد إلى أبعاد كبيرة في النظام العثماني الذي كان يعتمد على الحكم الذاتي الاشتراكي (التنظيمات الدينية الإسلامية) والنظام المشابه لليهود في أوروبا (Kahals) والذي ظل في روسيا حتى منتصف القرن التاسع عشر. ومن الأهمية بمكان أن تلك المؤسسات ازدهرت في المجتمعات الفاشستية، وأنه «بمرور الوقت انهارت التنظيمات الدينية الإسلامية واليهودية، ونتجت عن ذلك عواقب وخيمة لجميع الجماعات، ولكن لجماعات الأقلية على وجه الخصوص» [78]. وفي السياق ذاته يشير رالف غريلو إلى:

> الفكرة اللافتة للانتباه وهي أن ما نتذكره اليوم باعتباره أكثر أحداث العنف العرقي هولا في القرن العشرين (المذابح التي حدثت في أرمينيا وعمليات الترحيل من آسيا الصغرى وقبرص ولبنان وفلسطين والبوسنة كذلك وكوسوفو في هذه الأيام)، ظهرت جميعها في مناطق كانت تمثل جزءا من البيت العثماني ذي السلطان المطلق والمزدهر والذي تصونه العناية الإلهية» [79].

ومن البديهي ألا يكون هناك سبب واحد فقط لظاهرة تاريخية واسعة النطاق. بيد أنه لا يصعب إدراك العلاقة بين تعدد المؤسسات واحتمال نشوب صراع بين الجماعات، فعندما تكون هناك جماعات ليس بينها تلاق، فإن ذلك لا يساعد أبدا في إيجاد تفاهم مشترك بينها ولا يساعد في غرس عادات التعاون ومشاعر الثقة فيها. وأنا أرى أن التجارب التي يجريها علماء الاجتماع تعطينا دليلا على الفرضية التي تقول إن «عملية اكتساب الهوية الأعلى مرتبة - [وهو ما أدعوه بإيجاد هوية مضافة] -

يمكن تحفيزها [من خلال] جعل المهام المختلفة تعتمد اعتمادا متزايدا على مختلف الجماعات، أو إيجاد إحساس بين تلك الجماعات بأنها تشترك في مصير واحد» [80]. ومن بين التجارب الشـهيرة تلك التجربة التي أجراها شريف وآخرون على سبيل المثال، وفي تلك التجربة قسم الباحثون مجموعة من الأطفال يبلغون الحادية عشرة من العمر في أحد المعسكرات الصيفية إلى مجموعتين متنافستين، ما أدى إلى «نشوء صداقات بين الأفراد داخل كل مجموعة ومشاعر عدائية تجاه المجموعة الأخرى» [81]. وبعد ذلك تغير الموقـف بحيث «طلـب الباحثون من كلتا المجموعتـين العمل معا من أجل تحقيق أهداف لها فائدة مشتركة. فكان على المجموعتين على سبيل المثال أن تجمعا الأموال من أجل تأجير شريط لفيلم كانت كلتا المجموعتين تريد مشاهدته. وأدى التعاون المشترك إلى تقليل العداء بين المجموعتين[82]. أما الشـيء الذي لا يقل أهمية على الأرجح عن تلك النتيجة فهو أنه لو حدث غير ذلك لكانت تلك مفاجأة كبيرة. والجميع يعرف معرفة تامة الديناميكا النفسية التي كان لها تأثير في هذا الموقف.

ويصعـب - فـي ضوء كل ما سـبق - تصور ما هو أسـوأ تخطيطا من المقترحـات التي يقدمها أنصـار التعددية الثقافية مثـل بيخو باريخ والتي تشـير إلى ضرورة إعطـاء الأدوار العامة للمجتمعات العرقية. فهو يشـير إلى أن «الدولة يمكنها تبني سياسـات تؤدي إلى رفاهية مختلف الجماعات، ودعوة الجماعات العرقية إلى المشاركة في تخطيط المراكز الخدمية وتنظيم الخدمـات الصحية والاجتماعية، وهكذا دواليك» [83]. ويكرر باريخ ما قاله كالين فيقترح أن تصبـح الدولة «مجتمع المجتمعات». وهو يقول وفقا لذلك إنه «لا يوجد سـبب واضح يفسـر اسـتناد «اللامركزية» إلى أسس إقليمية ومهنية وليس أسسا اشتراكية أيضا» [84]. وأنا أرى على عكس ذلك أن هناك أسبابا وجيهة للقيام بمحاولات مدروسة من أجل عمل تقسيمات إدارية وفقا للموقـع الجغرافي تعبر حدود المجتمعـات المحلية، وأكد جتلين - كما نذكر - أهمية أن يكون للجميع «نصيب من المقاعد في مجلس العموم»، وأبسـط الطرق الأساسـية لحصول ذلـك هو ضمان وجود «مجلـس عموم» بمعنى الكلمة في صورة مؤسسات مشتركة يعتمد عليها الجميع على السواء.

ومن المهم على السواء أيضا التعاون في تشكيل هذا المصير، فلا بد أن تتيقن جميع الأطراف من أن التنازل الذي يقدمه أحد الأطراف اليوم سوف يوازيه تنازل من قبل طرف آخر غدا، ولا يمكن أن يحدث ذلك إلا إذا كان أفراد جماعة الأغلبية وجماعات الأقلية يشاركون فعليا في إدارة المؤسسات المشتركة بينهم. وبمرور الوقت يمكن أن يتولد إحساس بالالتزام بالمصلحة العامة من خلال ذلك العمل الدءوب وغير الجذاب الذي يستمر في الخفاء في معظم الأحيان. ولا توجد علاقة بين هذا العمل و«اختبار الكريكيت» الذي تحدث عنه نورمان تيبيت، فالسياسي المحنك يتميز بقدرته على أخذ فكرة غبية وجعلها تبدو منطقية على الأقل لفترة قصيرة. وعندما قال تيبيت إنه لكي يكون المرء إنجليزيا فعليه أن يشجع فريق الكريكيت الإنجليزي فإنه فعل عكس ذلك، فقد أخذ فكرة تعد منطقية في جوهرها وجعلها تبدو فكرة غبية، فالصيغة المنطقية لهذه الفكرة تتمثل في تنمية الثقة والمشاعر التي تؤدي إلى المساعدة المشتركة.

لكن الشيء الأهم والذي لا نحتاج إلا الإشارة إليه هو أنه لا بد أن يكون قمع عمليات التحرش بأفراد مختلف الجماعات والعنف ضدهم هو الأولوية القصوى. ويقال في بعض الأحيان إن مفهوم المساواة في المعاملة الذي تتبناه الليبرالية لا يمكن أن يؤيد تركيز موارد الشرطة على منع الهجمات العرقية أو فرض عقوبات أشد على من يدانون في هذه الهجمات. وهذا الفهم السطحي لمفهوم «المعاملة المتساوية» يستدعي الإدانة بالفعل باعتباره «يتعامى عن الاختلاف»، لكن هناك بعض مناطق الولاية القضائية التي بها قوانين تجعل الاعتداء على ضباط الشرطة يضاعف حجم الجريمة، وهكذا نجد أن هوية الضحية تصنع فرقا بالنسبة إلى خطورة الجريمة؛ ويرجع ذلك على الأرجح إلى افتراض أن الهجوم على الشرطة يمثل تهديدا خطيرا للنظام العام. ويمكن أن نقول بالمثل إن الهجمات التي تستند فقط إلى الهوية العرقية لها مدلول شديد الخطورة، لأنها تؤدي إلى انهيار علاقات الثقة والتضامن بين أفراد الجماعات العرقية المختلفة. ومن المفيد أيضا المقارنة بين «جرائم الكراهية» والإبادة الجماعية. إن الأمم المتحدة لا تعرف جريمة الإبادة الجماعية وفقا لعدد الأشخاص الذين قتلوا، بل وفقا

لأنهم قتلوا لسبب واحد فقط وهو انتماؤهم لإحدى الجماعات العرقية. والقتل الذي يستند إلى الهوية العرقية فقط للضحية يمكن النظر إليه باعتباره نوعا من جرائم الإبادة الجماعية غير التقليدية، وهي تستحق بالتالي إدانة من نوع خاص.

ولا نستنتج من كل ذلك أن أفضل الطرق هو تصنيف «جرائم الكراهية» كجرائم من نوع خاص [85]، فالقانون يفسح في المجال بالفعل لأخذ العديد من الحقائق حول الجريمة والمجرم في الاعتبار أثناء تحديد العقوبة الخاصة بجريمة ما. ومن الممكن أن تكون إحدى تلك الحقائق أن الجريمة لم تكن تهدف إلا إلى إيقاع الأذى بالضحية بسبب انتمائها إلى إحدى الجماعات العرقية، وذلك إذا كان في الإمكان إثبات ذلك. والشيء الأكثر الأهمية هو أنه على الشرطة ومدير النيابة العامة والمحاكم جميعها إظهار الجدية فيما يتعلق بعمليات التحرش والعنف ضد الجماعات العرقية، فالخطر الأعظم الذي يمثله وضع قانون ضد «جرائم الكراهية» هو أن ذلك القانون سيعد بديلا للمهمة الصعبة المتمثلة في استئصال العنصرية في قوة الشرطة، وهي مهمة لم تكد تبدأ في أي من بريطانيا أو العديد من مناطق الولايات المتحدة الأمريكية.

6 - حكمة «الدودو»(*)

لن يتعرض المهاجرون إلى الدول الديموقراطية الليبرالية في يومنا هذا لعقوبات جنائية إذا احتفظوا بطرقهم التقليدية في الملبس أو الطهي أو الاختلاط أو التواصل أو العيش مادام أن هذه الطرق لا تتعارض بطبيعة الحال مع القوانين المطبقة عموما. كما أنهم لن يتعرضوا لأي قيود على الأهلية المدنية فيما عدا أن عدم قدرتهم على تعلم لغة الدولة قد يحول دون تمتعهم بحق التجنس. وكل تلك العوامل تضع ضغطا على المهاجرين من أجل القيام ببعض عمليات التكيف التي تمكنهم من الحصول على وظائف مرموقة في الاقتصاد السائد. ويقتبس لنا ناثان

(*) طائر الدودو أو «دودو» هو طير من فصيلة الطيور المنقرضة ويبلغ من الطول مترا أي ثلاث أقدام تقريبا، وهو لا يطير ومشابه لفصيلة الحمام التي عاشت في جزر موريشيوس. ويستخدم اسم هذا الطائر كمثال للانقراض [المترجم].

غليزر من تعريف «الأمركة» في «موسوعة العلوم الاجتماعية» العام 1930 ما يلي: «هي قوة واضحة تساعد على التكيف، وهي الحافز على النجاح المادي، وتجعل المهاجر يتكيف مع الطرق التي ينتهجها الأمريكيون في العمل والتجارة. وعادة ما يشمل ذلك التكيف تعلم اللغة الإنجليزية بأسرع ما يمكن» [86]. ويشير غليزر إلى أن القوى نفسها لا تزال مؤثرة، وهذا أمر حقيقي بالتأكيد؛ فمهما كانت الملابس التي ترتديها ومهما كانت اللغة التي تتحدثها في المنزل فلابد أن تتحدث الانجليزية وترتدي بزة إذا كنت تريد العمل في بورصة وول ستريت. ولا توجد علاقة (مباشرة على أي حال) بين هذا التكيف والهوية، بيد أنه يرتبط بالمعنى الثاني «للاستيعاب» الذي استخرجته من قاموس أكسفورد للغة الإنجليزية والذي يجعل من الاستيعاب عملية شبه متزايدة. وقد اقترحت ضرورة التمييز بين ذلك المعنى والاستيعاب (في أي من صورتيه سواء بالاستغراق أو بالإضافة) واتباع الاستخدام الشائع من خلال تسميته «التثاقف». وبالتالي فنحن نتحدث عن صورة من التثاقف الجزئي الذي يتضح في مواقف معينة فقط. ويمكن في واقع الأمر أن يتسع هذا التثاقف ويخرج عن تلك المواقف، لكن «النجاح المادي» لا يتطلب ذلك.

ويمكننا أن نتوسع في تلك النقطة بحيث لا تنطبق على المهاجرين فقط بعد الآن. فيمكن تقديمها على أنها فرضية عامة، حيث إن الاختلافات الثقافية يمكن جدا أن ترجع إلى المناصب التي يتولاها ممثلو تلك الثقافات في التسلسل الهرمي لأنواع الوظائف. ويعد ذلك مثالا يوضح أن أي مجموعة من المعايير المتطابقة للنجاح في مسابقة ما سوف تجعل من يتمتعون بصفات معينة في موقع أفضل بالنسبة إلى من تنقصهم تلك السمات. فمعايير الفوز بسباق الـ 100 ياردة تكون لصالح من يستطيعون الجري السريع لمسافات قصيرة، وهذه قدرة فسيولوجية يعززها التمرين، وفي مواقف أخرى يمكن أن تكون للسمات المحققة للنجاح أسس عرقية. فبعض الثقافات على سبيل المثال تقدر قيمة التحصيل الدراسي عند الأطفال وتحث عليه، في حين نجد أن هناك ثقافات أخرى لا تقدر ذلك كثيرا أو حتى تقلل من قدره. ومن الواضح أن الوظائف التي لن يتمكن من

شغلها إلا من حصلوا على مؤهلات أكاديمية عالية ستشغلها بالتالي نسبة مرتفعة جدا ممن نشأوا في إطار النوع الأول من الثقافات، وهناك وظائف لابد فيها من التمتع بالقدرة على حسن التعامل مع الناس، ومن المحتمل أن يكون لدى بعض الأشخاص الذين لهم خلفيات ثقافية معينة قدرة على القيام بتلك الوظائف أفضل ممن يتمتعون بخلفيات ثقافية أخرى.

والمقترح الذي سنتعرض له هنا هو أن هذه الطريقة في التعيين في مناصب مرغوبة تعد غير عادلة، لأن الأفراد ذوي الخلفية الثقافية التي عادة ما لا تؤدي إلى ظهور سمات تحقق النجاح سيجدون أنفسهم تحت ضغط يجعلهم يغيرون من أنفسهم بطرق تؤدي إلى ضياع تميزهم الثقافي. وإذا فشلوا في ذلك فسيكون الثمن هو نزوع أفراد تلك الجماعات إلى التجمع في مهن تقع في أدنى الترتيب الهرمي للمال والمنزلة الاجتماعية والسلطة. ولكي نصوغ هذا الاعتراض بالمفردات التي جعلها تايلور مألوفة لنا سنقول إن معايير الأهلية التي تطبق على الجميع على السواء تعد «متعامية عن الاختلاف»، لأنها لا تأخذ في الاعتبار السمات الثقافية المختلفة لمختلف الجماعات. وسوف أركز مناقشتي حول الصيغة التي قدمتها آيريس يونغ من الحجة المؤيدة لوجود معايير تخص جماعات بعينها دون أخرى، بيد أنني سأوضح أن هذه الحجة تعد أحد العناصر الأساسية في الدراسات التي تتناول «سياسة الاختلاف».

لقد أنكرت أن الحجة المؤيدة لمنهج «التعامي عن الاختلاف» المعياري الذي تتبناه الليبرالية تجاه توزيع الحقوق والموارد والفرص تعتمد على فكرة أن هذه الحقوق والموارد والفرص لا قيمة لها إلا باعتبارها وسائل تؤدي إلى تحقيق «الاستيعاب كمثل أعلى». وقد قلت من دون اللجوء إلى هذا المثل الأعلى إن هذا المنهج يمكن الدفاع عنه؛ فنجد وفقا لفرضيات الليبرالية المؤيدة للمساواة أن المساواة في المعاملة ذات الطبيعة «المتعامية عن الاختلاف» هي ما تستدعيه النزاهة. وهذا بالضبط هو ما تنكره يونغ. أي أن الاعتراض الآن ليس موجها إلى «المثل الأعلى للاستيعابي» بل إلى «مبدأ المساواة في المعاملة أو عدم التمييز» الذي تخطئ يونغ وتطابقه معه[87]. والبديل الذي تقدمه يونغ لهذا المفهوم الخاص بالمساواة

في المعاملة يتمثل في مفهوم للمساواة في النتائج، تحدد في نطاق الجماعات، ففي بعض الأحيان تكون «المعاملة المختلفة» أكثر تحقيقا «للعدالة»، باعتبارها المشاركة والدمج «المتساويين» لجميع الجماعات في المؤسسات والمواقع[88]. وقد وضعت كلمة «متساويين» بين قوسين حتى أستبعد «التمثيل الرمزي». وتوضح يونغ في مواضع أخرى أن هذا تفسير صحيح. وهكذا نجد أنها تقول إنه «إذا لم نبدأ بالافتراض الذي يقول إن جميع المواقع ذات المنزلة العالية والدخل المرتفع والسلطة الكبيرة في صنع القرار يجب أن توزع بالتساوي بين النساء والرجال، فإنه عندما نجد أن عددا محدودا جدا من النساء هن اللائي يتولين مناصب كبار مديري الشركات لن نقول إن ذلك من قبيل الظلم» [89]. وإذا بدأنا بهذا الافتراض فسنجد بطبيعة الحال أن الإحصائيات تحسم تلك المسألة في الحال، ولن نكون في حاجة إلى المزيد من البحث.

إن الموقف الذي تتخذه الليبرالية المؤيدة للمساواة يتمثل في أن العدالة تتطلب وجود حقوق وفرص متساوية، لكنها لا تتطلب بالضرورة نتائج متساوية خارج نطاق الجماعات المختلفة. ومن الصحيح بكل تأكيد أن كثيرا من الليبراليين كانوا يتمنون في واقع الأمر أنه بمجرد أن يصبح للمرأة الحقوق والفرص نفسها المتاحة للرجال فإن اختيارات المرأة واختيارات الرجل سوف تميل إلى الالتقاء في نقطة واحدة على المدى الطويل. بيد أن ما يجب أن نؤكد عليه هو أنه من الممكن تماما الاعتقاد في أن العدالة تتطلب تساوي الحقوق والفرص بالنسبة إلى الرجال والنساء، لكنها في ذات الوقت لا تأمل ولا تفترض أن ذلك سيؤدي إلى تماثل الاختيارات المهنية للنساء مع الاختيارات المهنية للرجال من الناحية الإحصائية.

ويعد جون ستيوارت ميل مثالا لأولئك الذين تبنوا ذلك الموقف، فقد كان يقول إن العدالة تتطلب ألا توجد قيود على الأهلية القانونية للنساء، وأنه يجب أن يكون من حقهن التصويت في الانتخابات والمساهمة في السياسة على قدم المساواة مع الرجال، وأن يكون من حقهن الاستفادة من الفرص التعليمية والمهنية. «فحتى لو كان بإمكاننا الاستغناء عن «مساهمات النساء» فهل من قبيل العدالة أن نحرمهن من حقهن العادل

في الشرف والتميز، أو أن نحرمهن من الحقوق الأخلاقية التي يتساوى فيها جميع البشــر، والمتمثلــة في حق اختيار المهنة التــي يعملون فيها (فيما عدا المهن التي تؤذي الآخرين) وفقا لأفضلياتهم وعلى مسؤوليتهم الخاصة»[90]. وكان ميل في الوقت نفســه على استعداد لقبول احتمال أن «يكــون لدى النســاء بطبيعتهن نــزوع للقيام ببعــض المهام أكثر من نزوعهن للقيام بمهام أخــرى»[91]. وفي لحظة من اللحظات ذهب ميل إلــى أبعد من ذلك وتحدث عن «الأفضليــة التي يزيد دائما احتمال أن يشعر بها معظم النساء، وهي اختيار المهنة الوحيدة التي لا يمكن لأحد أن ينافسهن فيها»[92]. بيد أنه أصر على أن مثل هذه التخمينات بشأن الاختيارات التي ســتفضلها النساء في إطار نظام من الفرص المتكافئة يمكــن ألا تكون لهــا صلة بمدى قوة الحجة المؤيدة لمنح النســاء فرصا متكافئة مع الرجال.

وأشــار إلى أنه إذا اتضح أن النســاء «لديهن نزوع طبيعي للقيام بمهام معينــة أكثر من مهام أخــرى، فلا حاجة إلى محاولة جعــل أغلبية هؤلاء النساء يقمن بالنوع الأول من المهام بدلا من النوع الثاني من خلال القوانين وعملية غرس العادات الاجتماعية»[93].

وليس من قبيل الدهشة أن يتعرض ميل للنقد الشديد لأنه «لم يتماش مع الحركة النسوية في العصر الحاضر»[94]، لكنه كان محقا بالنسبة إلى النقطة الأساســية التي تفيد بأن الحجــة المؤيدة لتكافؤ الفرص باعتباره إجــراء عادلا في حد ذاته يمكن - ويجب - الفصل بينها وبين أي توقعات تتعلق بنســق الاختيارات التي ستنتج عن تطبيق هذا التكافؤ في الفرص. وإذا لــم يتم هذا الفصل فإن النتيجة هي أنه ســيكون لزاما علينا وصف تكافؤ الفرص بأنه إجراء فاشــل إذا لم ينجح في إنتاج نسق واحد محدد. وإذا اختارت نسبة مرتفعة من النساء عدم التوظيف في وظائف استدامة كاملة لســنوات قلائل عندما يكون أطفالهن صغارا على سبيل المثال فلا يجب أن يثقل كواهلهن الخوف من أنهن يضعفن بطريقة أو بأخرى الحجة المؤيدة لوجود فرص متكافئة للمتساوين في المؤهلات للتوظيف في جميع المناصــب. فهذه الحجة دامغة تماما كما يؤكــد ميل بإصرار بغض النظر

عن نسق الاختيارات التي تنتج عن تطبيق مبدأ المساواة الليبرالية. ومهما تكـن النتائج المترتبة على حرية الاختيار في إطار مؤسسـات عادلة فهي النتائج المناسبة.

وبعـد كل ما قلنـاه لا أود إنكار أن هناك ادعاء معقـولا إلى حد كبير وهو أن عدم وجود النسـاء في أكبر المناصب في الشـركات يشـير بقوة إلـى وجود نوع مـن التمييز. غير أن هذا ليس ادعـاء يونـغ؛ فهي ترى أن النسـاء يشـغلن أقل من نصف جميع غير أكبر المناصب في الشركات وأن هذا يمثل تمييزا. ولنفترض أننا قلنا بدلا من ذلك إن قلة عدد النساء في هذه المناصب يُعد دليلا ظاهريا على وجود التمييز؛ فمعنى ذلك أننا نتوقع أن نضـع أيدينا على جوانب معينة تؤدي إلى انخفاض أداء السـيدات في المنافسـة على أكبر المناصب في الشركات عن أداء الرجال الذين يحملون نفس المؤهلات. وهناك بعض الافتراضات المسـتندة إلى الخلفية الثقافية والتي تعد سببا للتشكك في أن عدم تساوي النتائج هنا يرجع إلى التمييز. فنحـن نتحـدث هنا مثلا عن الـدول التي تكون فيها النسـاء عادة ذوات مسـتوى تعليمي مماثل للرجال ولهن طموحات مشابهة لهم؛ ولنفترض أن أحد هذين الشرطين - أو كليهما - لم يتحقق في مجتمع ما؛ عند ذلك يمكن تفسـير النسـبة القليلة للنسـاء في أكبر المناصب في الشركات من دون الإشـارة إلى وجود تمييز في مكان العمل. بيد أننا نجد بطبيعة الحال أنه من الممكن جدا أن يكون هناك تمييز في مكان العمل أيضا، وفي ذلك النوع من المجتمعات يكون ذلك محتمـلا إلى أبعد الحدود. ولكن مربط الفرس هنا هو أنه في تلك الظروف سيكون هناك تفسير بديل ومعقول لقلة عدد النسـاء - إحصائيا - اللائي يشـغلن المناصب الكبرى في الشركات من دون أن يتضمن ذلك التفسير الإشارة إلى التمييز.

ولنتطرق إلى مجتمع كانت فيه نسـبة النسـاء اللائي يشغلن المناصب الكبـرى في الشـركات قليلة مـن الناحية الإحصائية لأن متوسـط عدد النساء اللائي يحملن مؤهلات في هذا المجتمع أقل من عدد الرجال الذين يحملـون مؤهلات؛ ولنفترض أن ذلك كان نتيجة نظام تعليمي يمنح الإناث فرصا تعليمية أقل من الفرص المتاحة للذكور. وأي ليبرالي يؤمن بالمساواة

سـيصف هذا المجتمع بطبيعة الحال بأنه مجتمع ظالم. ولكن لنفترض أن النساء يحملن نفس المؤهلات العالية التي يحملها الرجال لكن نسبة كبيرة منهـن اخترن تكريس حياتهن للقيام بأنشـطة تتعارض مع إمكان الوصول إلـى أكبر المناصب في الشـركات الضخمة. عند ذلـك لا يمكن لليبرالي المؤمن بالمساواة أن يشـتكي من وجود ظلم إذا كانت نتيجة حرية الاختيار المتاحة للسـيدات تؤدي إلى قلة عدد النسـاء اللائي يشغلن أكبر المناصب في الشركات. ولتوضيح تلك النقطة. بطريقة خيالية إلى حد ما بالتأكيد. لنتأمل ادعاء يونـغ بأنه في الآونة الأخيرة بدأت النساء في الولايات المتحدة الأمريكيـة تميل على نحو متزايد إلى إحياء بعض الأفكار القديمة المتعلقة بالدور المميز للنسـاء، وأخذت هؤلاء النسـوة «يسـتلهمن مظاهر العظمة والفخامة التي كانت تميز حضارة الأمازون، ويسـتعدن الفنون النسـائية التقليديـة ويثُمن تقييمها، مثل فـن صناعة الألْحِفَة والنسـج، أو يقمن بابتداع طقوس جديدة مستقاة من فنون السحر في القرون الوسطى»(95). ويُعد ذلك أمرا يتعلق بالأقليات تعلقا كبيرا على الأرجح باعتباره «أسـلوب حياة» شـاملا، وبالتالي فهو لا يؤثر في الإحصائيات المهنية تأثيرا كبيرا. ولكن إذا افترضنا أن تلك النزعة تزايدت بحيث أصبحت منتشرة، فإن أي سـيدة تريد النسـج في الصباح وصناعة الألحفة بعد الظهيرة وممارسة السـحر بعد تناول العشـاء لن يكون لديها وقت. أو رغبـة على الأرجح. لتحقيق مستقبل مهني عظيم، وهو ما يقوله ماركس ولكن بصيغة أخرى.

يتمثـل جوهـر ادعاء يونغ فـي أن «معظم الأنماط العادلـة من توزيع المناصب يترتب عليها معدلات نجاح متسـاوية عند جميع الجماعات»(96). وهي تقول إن برامج «التحرك الايجابي الفعال ذاتها لن تكفي لتحقيق ذلك لأنها تتطلب أن يكون المرشحون المفضلون نوعيا وعرقيا مؤهلين، وكثيرا ما تتطلب أن يكونوا مؤهلين بدرجة عالية بالفعل»(97). غير أنه تجب ملاحظة أنه لن تكون هناك حاجة إلى سياسـات خاصة تتعلق بالجماعات من أجل إيجاد «أنماط عادلة» إذا تم الوفاء بشرطين معا؛ ويتمثل الشرط الأول في أن جميع الجماعات التي اختارتها يونغ (والتي تحددها العرقية أو النوع أو التوجه الجنسـي أو السن أو القيود أو الطبقة الاجتماعية) يجب أن يكون

لها نفس المؤهلات المهنية والدراسـية؛ ويتمثل الشرط الثاني في أن يكون لدى تلك الجماعات كلها نفس درجة الاستعداد للإنجاز، وهذان الشرطان يجعلان لدى جميع الجماعات نفس النسـبة من المرشحين المؤهلين لجميع الوظائـف. وبالتالي عندما لا يكون هناك تمييز تتسـاوى معدلات النجاح عند جميع الجماعات.

ويمكن للسياسات العامة أن تُساهم في تحقيق الشرط الأول من خلال تحقيق المساواة في التعليم (والولايات المتحدة تحقق نتائج غاية في السوء في هذا المجال مقارنة بالأنظمة الديموقراطية الأخرى التي تطبق مبادئ الليبرالية في الغرب. ويرجع ذلك إلى أن نظام تمويل المدارس في الولايات المتحدة عادة ما يشـير إلى قدرة منطقـة الولاية القضائية التي تقع فيها كل مدرسـة على دفـع الضرائب). ولكن حتى لو أتيحـت فرص متكافئة لجميع الجماعات فإن ذلك لا يضمن تساوي النتائج، لأنه قد يكون هناك بعض الجماعات التي تميل بانتظام إلى الاسـتفادة من تلك الفرص أكثر أو أقل من المعتاد. كما أن بعض الجماعات التي تقدمها يونغ تتسـبب في مشـكلات اجتماعية، «فالمعوقون» يمثلون جماعة متمايزة تمايزا كبيرا ولا يوجـد حدود واضحة لها. غير أنه مـن المتوقع بكل تأكيد من طبيعة هذه الحالـة أن يكون أفراد تلك الجماعة بصفـة عامة أقل تأهيلا من المعتاد حتـى لو كان مقدار الأموال التـي تنفق على تعليمهم هو المقدار المعتاد أو أكثـر من المعتـاد. والطبقة العاملة تعد جماعة تتحـدد معالمها من خلال المهن التي يمارسها أفرادها، ويتضح بالتالي أنه سيكون من الخطأ فكريا إدراج تلـك الجماعة فـي قائمة من الجماعات التـي يعاني أفرادها من «الإمبرياليـة الثقافيـة» أو «الظلم» إذا كان ذلـك يعني أنه من مقتضيات العدالة أن يمثل هؤلاء في جميع المهن بالتناسـب مع أعدادهم (وهو يعني كذلك بالفعل بالنسبة إلى يونغ). أما الشرط الثاني فلا يدخل في النطاق القانوني للسياسـات العامة في المجتمعات الليبرالية، وهو أن تكون دوافع الإنجاز في كل جماعة لها نفس التوزيع. غير أنه إذا كانت طموحات أفراد الجماعة تـزداد عادة وفقا للفرص المتاحة لهؤلاء الأشـخاص فقد يكون من المفيد أيضا في هذه الحالة تحسـين مدى تحقيق المساواة في الفرص

التعليميـــة. ولكن من الواضـــح على أي حال أن يونغ ســـتظل محقة على مدى المستقبل القريب في ادعائها بأن «وجود أنماط أكثر عدلا في توزيع المناصـــب». وفقا لفهمها لتلك الأنماط العادلة. ســـيترتب عليه بالضرورة الابتعاد جذريا عن مفهوم العدالة الذي يفيد بأن الأشخاص الأكثر تأهلا هم الذين يجب أن يحصلوا على الوظائف وأن أي انتهاك لهذا المعيار يمثل تمييزا غير عادل.

إن القوة المحركة وراء تأييد يونغ للتناسب بين الجماعات هي الفكرة التـــي ترى أن أســـاليب الحياة المختلفة التي تتبعهـــا مختلف الجماعات يجـــب ألا يكـــون لها تأثير في نجاحهم الجماعي؛ فلا بد من الســـيطرة على العمليات التي تجعل مؤسســـات مثل مؤسسات السوق والمنافسة السياســـية الديموقراطية ترفع أناســـا وتخفض أناسا وفقا للاختلاف في ســـلوكيات هؤلاء الأشـــخاص، ويجب أن يتم ذلك باسم المساواة بين الجماعات؛ فبعد انتهاء (السباق بين الأحزاب) في رواية «أليس في بلاد العجائب» يعلن طائر الدودو ما يلي: «لقد ربح الجميع ويجب أن يحصل الكل على جوائز»[98]. والموقف الذي نحن بصدده هنا هو صورة من مبدأ الـــدودو تتعلق بالجماعات، ووفقا لهذا المبدأ يكـــون من الجائز أن يفوز البعـــض ويخســـر البعض الآخر، غير أنه يجـــب أن يحصل أفراد جميع الجماعات على جوائز بنسب متساوية. وفيما يلي تعبير عن المبدأ الذي تُطري عليه يونغ بسبب كينيث كارست: «لما كان الأفراد الذين ينتمون إلى المجتمـــع الأكبر انتماء تاما (أفراد الأقليـــات الثقافية) لهم حق الاختيار بالنســـبة إلى مستوى المشـــاركة الذي يفضلونه، فقد يتجهون أيضا إلى الداخل ويسعون وراء التضامن مع أفراد مجموعتهم الثقافية من دون أن يعاقَبوا على هذا الاختيار»[99]. وإذا كانت كلمة «العِقاب» تشـــير هنا إلى معناها المعتاد (أي إخضاع الشـــخص عن عمد لعقوبة ما) فإنه لا يمكن انتقاد ذلـــك الرأي. لكنه من الواضح أن المقصـــود هنا هو أنه يجب ألا يؤدي تفضيل بعض الأشـــخاص لخلق نوع من التضامن داخل جماعتهم الثقافية إلى أي نوع من الأضرار النســـبية مقارنة بالمشـــاركة في التيار السائد في المجتمع.

وتتوسع يونغ توسعا كبيرا في الادعاء الذي أخذته عن كارست وتضع في أثناء ذلك القائمة التي عَدَّدَتْهَا بالفعل. وهكذا نجدها تقول إنه «إذا فسرنا الأقلية الثقافية بأنها تعني أي جماعة تخضع للإمبريالية الثقافية فإن تلك العبارة تنطبق على النساء وكبار السن والمعوقين واللوطيين والسحاقيات وأفراد الطبقة العاملة بنفس القدر الذي تنطبق به على الجماعات العرقية أو القومية»[100]. لقد حدد كارست في الأصل الجماعات العرقية والقومية على أنها «أقليات ثقافية» وقد أضيف إلى ذلك بالفعل افتراض مشكوك في صحته بأن تلك الجماعات تتحدد دوما من خلال ثقافة مميزة. وتتسبب يونغ في تعقيد المشكلة أضعافا مضاعفة بافتراضها الضمني أن كافة الجماعات الأخرى التي تضيفها تعد ذات مكون ثقافي. ونجد بالفعل أن التعريف الرسمي الذي تخصصه للجماعات الاجتماعية يشير حقيقة إلى أن الجماعة الاجتماعية تنشأ استنادا إلى أساس ثقافي؛ «فالجماعة الاجتماعية هي وحدة تعاونية بين الأشخاص تختلف عن جماعة أخرى واحدة على الأقل من خلال الأشكال أو الممارسات الثقافية أو أسلوب الحياة»[101]. غير أنه لا يوجد بين الجماعات التي تريد يونغ إضافتها ما يمكن تعريفه على هذا النحو.

إن جماعة النساء تشكل نصف الجنس البشري؛ لكن الانتماء إلى تلك الجماعة يتوقف على العوامل الفسيولوجية وليس السمات الثقافية (فيما عدا حالات نادرة تشذ عن القاعدة العامة). وجماعة كبار السن تتحدد وفقا للسن وليس وفقا «لمشاركتهم في ثقافة كبار السن»، ومصطلح «المعوقين» يشير وحسب إلى تلك المجموعة من الناس التي تتألف ممن يعانون من إعاقات. ومن الصحيح أنه يمكن القول بوجود «ثقافة للصم» ترتكز حول لغة الإشارة[102]. بيد أنه لا بد على الرغم من ذلك أن نعترف بأن الصمم هو تعريف لحالة عضوية وليس سمة ثقافية. وتتحدد جماعتا اللوطيين والسحاقيات وفقا لتوجهاتهم الجنسية؛ فبعضهم يفضل «أسلوب حياة اللوطيين» في حين لا يفضل بعضهم ذلك، والطبقة تتحدد وفقا لمكانة الشخص في البنية الاجتماعية، وقد ترتبط أو لا ترتبط بما

يمكن أن يُعد «ثقافة الطبقة العاملة» البارزة في بلد أو منطقة ما. كما أن الجماعات العرقية والقومية التي تحدث عنها كارست تُحدد أساسا في الولايات المتحدة وفقا للأصل (نظريا) وليس السمات الثقافية كما رأينا من قبل.

وحتى في حالة الجماعات التي تشتمل على مكون ثقافي لا يوجد ما يبرر الافتراض بأن أي نوع من التمييز يعانيه أفراد هذه الجماعات لا بد أن يستند إلى ثقافتها. ولنفترض على سبيل المثال أن هناك ثقافة مشتركة إلى حد ما بين كبار السن في بريطانيا، وأن هذه الثقافة تستند على الأرجح إلى الخبرات المشتركة لهذه الفئة من الناس الذين عاشوا خلال الحرب العالمية الثانية؛ فلن تكون تلك الثقافة المشتركة هي السبب في الصعوبة التي يواجهها من بلغوا الخمسين أو أكثر في الحصول على وظائف هم مؤهلون لها. وهناك حجة لا يمكن معارضتها تؤيد تجريم التمييز على أساس السن، ولكن لو حدث ذلك فلا شك في أن الأغلبية الساحقة للقضايا التي سترفع أمام المحاكم ستكون عبارة عن شكاوى من التمييز المباشر وليس التمييز غير المباشر الذي يستند إلى بعض السمات الثقافية التي تميز من يتجاوزون سنا معينة.

وتقول يونغ إن «الكثير من المُنظِّرين السياسيين قد أشاروا إلى أنه يجب أن نَصِمَ بالتمييز أي سياسة أو ممارسة إذا نتجت عنها عملية استبعاد واسعة النطاق للنساء أو الملونين، مهما كان قصد من وضعوا تلك السياسة أو شرعوا في هذه الممارسة»[103]. وعلى الرغم من أن يونغ تعبر عن اتفاقها مع هذا الاقتراح فإنها تقر بأنه «لا يبدو أن هناك استعدادا لدى المحاكم ولا عامة الشعب لقبول هذا المفهوم الشامل للتمييز»[104]. ولعل هناك أشخاصا آخرين يفضلون التفكير العميق فيما إذا كان عدم الاستعداد هذا لا ينبع فقط من القلق حيال توسيع مفهوم التمييز وإنما من عدم الرغبة في قبول أنه لا بد أن يكون هناك خطأ بالضرورة عندما تختلف النتائج بالنسبة إلى المجموعات المختلفة بغض النظر عن سبب تلك النتائج. لكن هذه الشكوك لا تعيق يونغ عن تحقيق هدفها. فهي تشير

إلـــى أنه يجـــب أن نتذكر تلك النتيجة (ونقوم بتوســـيعها بالفعل) ولكن مع تقديم أساس منطقي جديد لها. «وبالتالي تتمثل الحجة الأساسية المؤيدة للسياســـات التي تهدف عن عمد إلى زيادة حجم مشاركة ودمج النساء أو الســـود أو من ينحدرون من أصل لاتيني أو المعوقين، في المدارس والمكاتب والمناصب ذات الدخل العالي والســـلطة الكبيرة. تتمثل هذه الحجة في أن هذه السياسات تعوق عمليات الاضطهاد»[105]. ولكن المشكلة الواضحة في هـــذا الاقتراح هي أنه من المحتمـــل أن يؤدي إلى ظهور نفس المعضلة التي جعلت يونغ تستســـلم فيما يتعلق بالتمييز. ولو احتفظ مصطلح الاضطهاد هنـــا بقوة الشـــجب المعتادة له لـــكان علينا إثبـــات أن أي حالة من حالات انخفاض نسبة التمثيل تنتج عن إحدى وسائل الاضطهاد الواضحة بالمعنى التقليدي لكلمة اضطهاد؛ أي أنها تنتج بســـبب الاســـتخدام غير المشروع للســـلطة. وليس من حقنا استنتاج أنه لا بد من وجود خطأ ما كلما وجدنا أن مختلف الجماعات تحقق نســـب نجاح متفاوتة. فلا بد من التمييز بين العمليات التي تؤدي إلى نتائج غير عادلة والعمليات التي تحدث نتائج غير متناســـبة بطرق غير عادلة. وسوف أتحدث عن ثلاث عمليات من كل من هذين النوعين.

إن أول تفســـير محتمل لتبايـــن النتائج المنجزة، ويُعـــد بوضوح من الأســـباب غير المشروعة، هو التمييز المباشـــر. فنجد على سبيل المثال أنه إذا كان هناك عدد من النســـاء وعدد مســـاوٍ من الرجال، وكانوا من المرشحين المؤهلين لوظيفة ما أو لمنصب ما مثل مرشحي البرلمان، فإننا سنقول إن نسبة التمثيل للنساء قليلة إذا قام أصحاب الأعمال أو قامت لجان اختيار مرشـــحي الدوائر الانتخابية باختيار عدد أقل من النساء. والتفسير الثاني لعدم التناسب هو التمييز غير المباشر الذي لا مبرر له. ونجد في هذه الحالة أنه لو كانت هناك جماعة معينة على سبيل المثال وكان أفراد هذه الجماعة على استعداد للقيام بمهمة ما أو تقلد منصب ما مثل باقي الســـكان لكنهم أضيروا ضيرا شـــديدا عندما طلب منهم لأســـباب دينية أو ثقافية الوفاء بأحد المتطلبـــات الذي لا يُعد ضروريا للقيام بهذه المهمة بفعالية، فإن ذلك يُعد من قبيل انخفاض التمثيل غير

المشـــروع لأفراد تلك الجماعة. والاحتمال الثالث هو الصورة الشرعية من الاحتمال الثاني؛ وتتمثل هذه الصورة في وجود متطلبات تؤثر بشدة في أفراد جماعة ما بســبب معتقداتهم الدينية البارزة أو ممارســاتهم الثقافيــة المميزة، لكــن لها ما يبررها لأنها تتعلــق بالفعل بالقدرة على القيام بالمهمة.

ومن الممكــن أن نميز بين احتمالين رابع وخامــس على نفس النهج الــذي اتبعناه للتمييز بين الاحتمال الثاني والثالث. وســيتكرر في هذه الحالة الاســتناد إلى المؤهلات المهنية والتعليميــة من أجل التعيين في الوظائف. وبالنســبة إلى الحالة الرابعة سنجد أن بعض هذه المؤهلات ستتسم بالتمييز على نحو غير عادل حيث إنها تستبعد أفراد جماعات معينة على نحو غير متناسب، ولا يمكن إثبات أنها ترتبط ارتباطا وثيقا بالقدرة على القيام بالمهمة حتــى يمكن تبريرها. وبالتالي تكون الحالة الخامسة مشابهة للحالة الثالثة؛ وتتمثل في أن المطالبة بوجود مؤهلات رسمية معينة لها ما يبررها باعتبارها ضرورية. ومع ذلك يجب أن نعلم أن النتيجــة قــد تظل غير عادلة من إحدى النواحــي إذا لم تكن هناك فرص متكافئة للحصول على المؤهلات اللازمة.

والاحتمال الســادس والأخير هو أن بعــض الجماعات قد تفضل مهنا معينة. وقد قدمت مثالا على ذلك في الفصل السابق؛ حيث يقال إن نزوع الســيخ إلى العمل في مجال البناء في بريطانيا يوضح أن المهنة التقليدية لطبقــة رامغاريا كانت في نفس هذا المجال. ولعلنا نذكر أن يونغ بنفســها أكــدت أهمية «الصلات بــين أفراد كل جماعة والحيــاة الثقافية» للناس؛ وقلت وقتهــا إن الليبراليين لا يريدون تقليل أهميــة مثل تلك العوامل ولا يأملون تلاشــي أهميتها، وهو ما يعارض افتراض يونغ. ولا يمكننا بالطبع القول بوجود ما يمكــن وصفه بالضرورة بأنه غير عادل أو اضطهادي إذا كان إحدى خصائص «الصلات بين أفراد كل جماعة والحياة الثقافية لها» هو ميل أفراد الجماعات المختلفة إلى التجمع في مهن مختلفة باختيارهم. وإذا كان هــذا هو تفســير وجود نتائج تختلف مــن جماعة إلى أخرى فلا وجود للاضطهاد هنا.

7 - خرافة الجدارة

بمجـرد أن نتغاضى عن الافتراض الذي تقدمه يونغ بأن عدم وجود تناسـب بين الجماعات يؤدي تلقائيا إلى الظلـم، فإنه لا يكون بإمكاننا أن نسـتغني عن إعمال العقل لتحديد ما هـي المعايير العادلة للتوظيف أو الاحتفـاظ بالعمالة أو ترقيتهم. ولا يمكننا منطقيا إنكار أن أصحاب الأعمـال من حقهم تفضيل المتقدمين للوظائـف الذين يتمتعون بالقدرة والدافـع للقيام بالعمل على المتقدمين الذين لا يتمتعون بتلك السـمات. ونجد بالتالي أن التفسـير الوحيد الذي يُعـد منطقيا إلى أبعد الحدود ويفسـر عدم التناسـب بين أعداد الأمريكيين السود ونسبة من يشغلون وظائـف الطبقـة المتوسـطة منهم هو أن عدد السـود الذيـن يحملون مؤهلات دراسـية تسـتلزمها تلك المهن يُعد أقل من المتوسـط. وتوضح تلـك الحقيقة بدورهـا وجود ظروف تقضي بعـدم التكافؤ في الفرص التعليمية. ويُعد تحسين هذه الظروف من المطالب الملحة من أجل تحقيق العدالة الاجتماعية التي تحقق المسـاواة. غير أنه لا يمكن في الظروف الحاليـة أن نكون على حق في القول إنه من قبيـل التمييز غير العادل «عدم اسـتعداد أصحاب الأعمال بمن فيهم المقاولون من أصل أفريقي لتوظيف أشـخاص غير مؤهلين يثقل كاهلهـم أكثر وأكثر ما يعيبهم من مهارات رديئة غير مصقولة»[106].

ولكن هل يمكننا ذلك حقا؟ يشـير أورلاندو باترسـون - الذي اقتبسنا عنـه العبارات السـابقة - إلى «المهـارات الرديئة غيـر المصقولة» لكنه لا يتوسـع في توضيح ذلك، و«المهارات الرديئة غير المصقولة» التي يمكن أن ينبذها أصحـاب الأعمال قد تكون في واقع الأمر سـمات ثقافية، وعند ذلك يجب أن نطرح سـؤالا وهو إلى أي مـدى يمكن أن نتوقع منطقيا من أصحـاب الأعمال والزملاء في العمل التكيف مع تلك السـمات الثقافية، وهو سـؤال نطرحه في جميع حالات التمييز الذي يسـتند إلى السـمات الثقافية. وهكذا نجد أن تاريخ التوظيف بالنسـبة إلى الشباب الذكور من السـود أسـوأ مما يمكن توقعه من مؤهلاتهم الدراسية ويناقض على نحو متزايد النجاح النسـبي الذي تحققه السـيدات من السود في الترقي في

السلم الوظيفي. ومن بين التفسيرات المطروحة أن الشباب السود عادة ما يُعرفون بسلوكهم «الاستفزازي» الذي يتسبب في صعوبة إقامة علاقات مع رؤسائهم وزملائهم في المؤسسة التي يعملون بها[107]. ومن الجائز تماما أن يكون هذا التوجه سمة من سمات البقاء في الظروف التي تعيش فيها معظم أحياء السود المحرومة[108]. لكن ذلك يطرح سؤالا وهو: هل من قبيل التمييز غير العادل ألا يتم توظيف من يقومون بهذا التمييز أو أن يتم توظيفهم ثم طردهم؟ ولكي نجيب عن هذا السؤال لا بد من التساؤل حول كيفية تطبيق فكرة الأداء الوظيفي بطريقة تجعل الاتهامات بعدم النزاهة لا مبرر لها.

إن هذا الأسلوب في طرح السؤال يفترض أن فكرة الأداء الوظيفي ليست معيبة في حد ذاتها. وتهاجم يونغ ما تسميه «خرافة الجدارة»، غير أنني أرى أن ما تقوله حول ذلك الموضوع لا يفي أبدا بما نحتاج إليه من أجل إقامة الحجة لمصلحة الاعتقاد الذي يفيد بأن فكرة أن بعض الأشخاص أفضل من البعض الآخر في القيام بالمهام تعد تفسيرا اجتماعيا في الأغلب الأعم. فهي تقول إن العديد من الوظائف «تكون من التعقيد والتنوع بحيث لا تسمح بالتعرف على المهام التي يجب القيام بها بالتحديد وبالتالي قياس مستوى الأداء في تلك المهام»[109] مثل وظيفة وكيل السفر على سبيل المثال. غير أن ذلك لا يعني عدم وجود وكلاء سفر بارعين ووكلاء سفر غير بارعين، أو أن العملاء سيجدون صعوبة كبيرة في معرفة هذا من ذاك. كما أن أي شخص حاول من قبل شراء مشروب في أثناء فترة الاستراحة في المسرح سيدرك تماما الاختلاف غير العادي في المهارة بين الساقي البارع وغير البارع. وقد يكون من الصعب تماما تحديد الصفات المطلوبة مقدما وعمل اختبارات لها، لكنه بعد مرور ثلاثة شهور في العمل سيتضح تماما من لديه هذه الصفات ومن لا يتمتع بها. وقد لاحظت - بالمصادفة - أن الأكاديميين الأكثر تحمسا لحركة ما بعد الحداثة - وهو ما يثير الدهشة - عادة ما يتفقون على أن بعض المساعدين الإداريين يقومون بتلك الوظيفة أفضل بكثير من غيرهم.

ويبدو أن يونغ تعتقد أن «مبدأ الجدارة» لا يمكن تأييده إلا إذا كانت هناك «مقاييس محايدة معياريا وثقافيا للأداء الوظيفي الفردي»[110]. ولكن ما الذي يجعلنا نفترض أصلا أن المعايير ذات الصلة لا بد أن تكون معايير فنية فقط لا غير؟ وهي ترى بالتالي أنها تملك حجة ساحقة ماحقة ضد «الحياد» في التعليم باعتباره معيارا للكفاءة عندما تقول: «إن معظم ما تدرسه المدارس ليس المهارات الفنية وإنما القيم الثقافية والمعايير الاجتماعية مثل الطاعة والانتباه واحترام السلطة. وكثيرا ما تُعطى تقديرات للطلاب وفقا لمدى تشربهم الكامل لهذه القيم والمعايير وليس وفق مدى قدرتهم على القيام بمهام معينة بكفاءة»[111]. غير أنه من المؤكد أن أصحاب الأعمال سيكونون على حق إذا رأوا أن التقديرات لا علاقة لها بقرارات التوظيف، وذلك بافتراض أن يونغ على حق فيما يتعلق بما تمثله التقديرات، فالموظف الذي يستطيع «القيام بمهام معينة» لا تكون له قيمة كبيرة إلا إذا استغلت تلك المقدرة بفعالية في العمل. ومن المؤكد أن الموظف الذي يميل إلى العصيان وعدم اليقظة لن يقوم بوظيفته على خير وجه. ولا يُعد من قبيل الخيال وجود مفهوم للجدارة يشتمل على سمات مثل الكد والضمير والموثوقية والتعاون.

وكان يمكن أن تستند يونغ إلى أساس أكثر موثوقية لو أنها رفضت «خرافة الجدارة» التي تستند إلى المؤهلات الدراسية العامة والأداء في الامتحانات العامة كأساس وحيد للتعيين في الوظائف المرغوبة. إن المنطق الذي استندت إليه المحكمة العليا في قضية غريغز ضد شركة ديوك للطاقة يُعد درسا نتعلم منه هنا[112]. حيث إنه في العام 1955 شرعت هذه الشركة، التي تقع في ولاية كارولينا الشمالية، في سياسة تجعل التخرج في المدارس الثانوية شرطا للتعيين في الوظائف الأكثر جاذبية. غير أنها لم تطبق ذلك المعيار إلا على الموظفين الجدد؛ فقد سمحت للأشخاص غير الحاصلين على الشهادة الثانوية والذين كانوا يشغلون تلك الوظائف بالفعل بالبقاء فيها والترقي في مناصبهم أيضا، وبعد مرور عشر سنوات قدمت الشركة حلا بديلا للشرط الخاص بالتخرج في المدرسة

الثانوية في صورة مستوى معين للأداء في اختبار يقال إنه يقيس الذكاء و«اختبار في الفهم الميكانيكي». لكن العاملين الموجودين بالفعل والذين لم يكونوا قد تخرجوا في المدرسة الثانوية احتفظوا بوظائفهم المرموقة ولم يطلب منهم إجراء الاختبارين. وفي العام 1965 عندما أصبح (قانون الحقوق المدنية) ساري المفعول أتاحت الشركة للمرة الأولى فرصة التعيين في الوظائف الأكثر جاذبية للمتقدمين من السود شريطة أن ينطبق عليهم أحد معايير التعيين[113].

كانت تلك هي الظروف المحيطة بالقضية، وكان السبب في تلك القضية هو أن أيا من معياري التعيين في تلك الوظائف الجذابة لم ينطبق إلا على عدد قليل جدا من السود. وقيل عندئذ إن هذين المعيارين كانا يمثلان نوعا من التمييز العنصري - سواء كان ذلك مقصودا أم لا - لأنهما منعا كثيرا من السود الذين كان في إمكانهم أداء مهام تلك الوظائف من التعيين فيها. ولكن كيف يمكن لأحد أن يدعي العلم بأن السود كان يمكنهم أداء تلك الوظائف من دون أن ينطبق عليهم شرطا التعيين فيها؟ وكانت إجابة المحكمة تتمثل في أن الشركة كانت قد قامت بتجربة طبيعية من خلال تغيير القواعد في العام 1955 بالطريقة المحددة التي اتبعتها. وكانت المحكمة ترى أن «الأدلة تشير إلى أن الموظفين الذين لم يحصلوا على الشهادة الثانوية أو لم يخضعوا لكلا الاختبارين ظل أداؤهم مرضيا وحققوا تقدما في الأقسام التي يخضع التعيين فيها الآن لمعايير التخرج في المدرسة الثانوية والنجاح في الاختبارين»[114]. بل اتضح أن الترقي والانتقال من هذه الوظائف إلى الدرجة التالية في السلم الوظيفي لا يعتمد على معايير التعيين التي استحدثتها الشركة: «فنسبة الموظفين البيض الذين تمت ترقيتهم ولم يكونوا من خريجي المدرسة الثانوية كانت تطابق تقريبا نسبة غير الخريجين من جميع العمال البيض»[115]. وأعلنت المحكمة استنادا إلى تلك الحقائق أنه «لم يثبت أن شرط التخرج في المدرسة الثانوية ولا شرط اختبار الذكاء العام له علاقة واضحة بالأداء الناجح في الوظائف التي استخدما فيها»[116].

ويبدو أنه قد ارتأى أنه من غير الضروري الدفاع عن الافتراض القائل إن البيانات الخاصة بالموظفين البيض كان يمكن استخدامها للخروج باستنتاج معين، وهو أن السود الذين لم يتخرجوا في المدرسة الثانوية يمكنهم القيام بالوظائف المذكورة بمثل كفاءة البيض من غير خريجي المدارس الثانوية، وكذلك بنفس كفاءة البيض من خريجي تلك المدارس. وكان هذا الافتراض هو الأساس الوحيد الذي كان يمكن استنادا إليه استنتاج أن معايير التعيين في وظائف الشركة منعت السود من القيام بوظائف كان يمكنهم إثبات قدرتهم على القيام بها لو أتيحت لهم الفرصة لإثبات ذلك. بيد أنه يمكن تَخْطِيّء هذا الافتراض؛ فقد لفتت المحكمة ذاتها الانتباه إلى أن «مقدمي الشكوى ظلوا يتلقون تعليما متدنيا لفترة طويلة في مدارس الفصل العنصري لأنهم زنوج»[117]. وكان من الممكن أن يشير ذلك إلى أن الموظفين السود الذين لم يتخرجوا في المدارس الثانوية كان مستوى تعليمهم أدنى بكثير من البيض الذين لم يتخرجوا في تلك المدارس؛ ومن المحتمل جدا ألا يكون السود قد دخلوا المدارس الثانوية أصلا. غير أن النتيجة الأكيدة - المتمثلة في أن التخرج في المدارس الثانوية لم يشكل فرقا بالنسبة إلى قدرة البيض على القيام بمهامهم الوظيفية - كان يمكن بالتأكيد أن تؤيد على الأقل استنتاجا مفاده أن السود يجب ألا يحرموا من فرصة إثبات ما يمكنهم القيام به، بل وتلقي تدريب إضافي إذا لزم الأمر لمساعدتهم في سرعة القيام بالمهام[118].

بيد أن الحكم في قضية غريغز أصبح تأثيره ضعيفا جدا بعد ذلك بسبب ما قامت به المحكمة العليا[119]. ولكن ما يهمنا هنا هو النقطة الأساسية المتمثلة في أن الأشخاص الذين ينجحون في الحصول على مؤهلات عامة والخضوع لاختبارات عامة قد يكونون بالفعل أكفاء في أي عمل يتطلب هذه المؤهلات والاختبارات، وأن هذا الافتراض لا علاقة له بما ثبت من قدرة بعض الأشخاص على القيام بعمل معين بكفاءة. لقد كانت قضية غريغز قضية سهلة على نحو استثنائي إلى حد ما لأنه كانت هناك أدلة تشير إلى عدم وجود أي صلة بين التخرج في المدرسة الثانوية (في حالة الموظفين البيض على أية حال) والنجاح في

الوظائف المرموقة في شركة الطاقة. والموقف الأكثر شيوعا هو ذلك الذي يحدث فيه ارتباط من نوع ما بين المؤهلات العامة أو درجات الاختبارات والقدرة على القيام بوظيفة معينة، بيد أنه ارتباط ضعيف فقط؛ «حيث إن درجات الاختبارات لا تفسر سوى 10 إلى 20 في المائة من التباين في الأداء الوظيفي»[120]. ولكن هذا الارتباط البسيط جدا يؤدي إلى نتيجة معينة إذا أصبح التعيين في الوظائف الجذابة يتوقف على المؤهلات ودرجات الاختبارات، وتتمثل هذه النتيجة في أن أعدادا هائلة من الأشخاص الذين لم ينجحوا في الحصول على مؤهلات والنجاح في الاختبارات سيحرمون من الوظائف التي كان يمكنهم القيام بها بكفاءة لو أتيح لهم ذلك.

وعادة ما يكون أداء السود سيئا جدا في الاختبارات التي تحدد مدى قدرتهم على القيام بمهام معينة، ويرجع ذلك لأسباب غير مفهومة تماما[121]. «ذلك أن المؤشر الذي يمكن لعلماء الاجتماع قياسه بأقصى دقة ممكنة هو المهارات المعرفية، وهذا هو المؤشر الذي يكون أداء السود فيه أسوأ ما يكون»[122]. نحن لا نقصد هنا أن الاختبارات تتميز بالمحاباة أو أنه يمكن إجراء اختبارات أفضل؛ فما نقصده فقط هو أنه على الرغم من وجود ارتباط حقيقي بين درجات الاختبار والأداء الوظيفي فإن هذا الارتباط ضعيف جدا، وإذا كانت الاختبارات المعرفية هي المعيار الوحيد للاختيار فإن كثيرا من السود (وغيرهم من الذين حصلوا على درجات منخفضة) الذين يمكنهم القيام بالمهام الوظيفية سيُستبعدون من البداية. «ونجد أن الفجوة في درجات الاختبارات بين السود والبيض من المتقدمين للوظائف وصلت تقليديا إلى معدل انحراف معياري واحد. وعندما لا يختبر أصحاب الأعمال العمال (أي اختيارهم وفقا للدرجات التي حصلوا عليها في الاختبارات) فمن المحتمل أن تضيق الفجوة في الأداء كثيرا، وعادة ما تصل إلى خمسي انحراف معياري تقريبا[123]. ونجد وفقا لتلك الأرقام أنه إذا كانت هناك شركة تحتوي على مائة وظيفة وتقدم لهذه الوظائف ستمائة شخص فوظفتهم تلك الشركة جميعا، ثم احتفظت بمائة موظف أثبتوا أنهم الأكثر جدارة سيكون 36

من هؤلاء المائة من السود، أما إذا عينت الشركة مائة شخص حصلوا على أفضل الدرجات واحتفظت بهم فإن عدد المعينين من السود سيصل إلى ثلاثة عشر شخصا فقط[124].

ومن المهم أن ندرك أن أساس النقد الموجه إلى الاعتماد على المؤهلات الرسمية ودرجات الاختبارات باعتبارها معايير للتعيين في الوظائف الجذابة هو الافتراض المسبق بأن بعض الأشخاص بالفعل يؤدون وظائفهم بجدارة والبعض الآخر لا يفعلون ذلك. ولكن قبل أن نقول على نحو معقول إن درجات الاختبارات لا تعد مؤشرات دقيقة للأداء في وظيفة ما، لابد من افتراض أن هناك طريقة لتقييم الأداء في وظيفة ما. وكانت المحكمة العليا واضحة تماما في هذا الأمر في قضية غريغز: «فلو كان هناك إجراء من إجراءات التعيين يؤدي إلى استبعاد الزنوج ولا يرتبط بالأداء الوظيفي فإن القانون يمنع ذلك الإجراء»[125].

> كما أن الكونغرس لم يأمر قط بتفضيل الأقل تأهيلا على الأعلى تأهيلا استنادا إلى أصول الأقلية، فهو بعيد تمام البعد عن الاستخفاف بالمؤهلات الوظيفية على هذا النحو، فقد جعل هذه المؤهلات هي العامل المنظم للتعيين بحيث لا يعتد بالعرق والدين والجنسية والنوع. فلم يأمر الكونغرس إلا بأن تهدف الاختبارات المستخدمة إلى تقييم الشخص من أجل الوظيفة وليس تقييم الشخص في حد ذاته[126].

يبدو أن بعض انتقادات يونغ لما يسمى «خرافة الجدارة» تستهدف الاستخدام غير المناسب للمؤهلات والاختبارات العامة للاختيار من بين المرشحين للوظائف المرغوبة. بيد أن الجانب الأعظم من الهجوم الذي تشنه يشير إلى أن ما تعارضه يونغ في الأساس هو فكرة الأداء الوظيفي نفسها، أي الفكرة برمتها التي تقول إن بعض الأشخاص يقومون بالمهام الوظيفية أفضل من غيرهم. فهي تقول بالتالي إن الخطأ في «مذهب الجدارة» يكمن في أنه «يهدف إلى عدم تسييس عملية وضع المعايير والقواعد التي تحكم تخصيص مختلف المناصب ومنح المنافع»[127]. وبالتالي نجد بالمثل أن سياسة الاختلاف تسعى إلى تسييس التعيين في الوظائف. وترى يونغ أن «عملية صنع القرار الديموقراطية الخاصة بشغل

الوظائف والمناصب تعد شرطا مهما لتحقيق العدالة الاجتماعية»[128]. بيد أنه بمجرد أن يصبح من المألوف في المجتمع أن معايير شغل الوظائف متاحة لمن يريد وضعها ستذهب الوظائف إلى أي أعضاء أي حزب أو تحالف يتولى مقاليد الأمور.

ولكي أكون عادلا لا بد من الإشارة إلى أن يونغ تريد فرض بعض القيود؛ «فقد يُفضل الأشخاص الذين ينتمون إلى جماعات معينة أو من لهم منزلة اجتماعية معينة أو صفات شخصية معينة، ولكن من أجل القضاء على الاضطهاد أو تعويض المحرومين وعدم توطيد أسس الامتيازات مطلقا»[129]. ولكن سيكون من الصعب إلى أقصى الحدود تنفيذ هذا الشرط من خلال أي من أنظمة إعادة النظر القضائية. ونجد على أية حال أن قائمة المضطهدين التي تقدمها لنا يونغ من الشمول بحيث تجعل من المشروع القضاء على الذكور البيض من الطبقة المتوسطة ذوي الاستقامة وقوة البنية والعمر المتوسط. وسيؤدي القضاء على أفراد هذه الأقلية إلى إتاحة المجال لصراع داخلي لا ينتهي بين مناصري مختلف الجماعات الأخرى من أجل الحصول على المناصب المتميزة. وأجد من الصعب تصور وجود أي علاقة بين العدالة والنتائج المترتبة على عملية تعيين مُسَيَّسَة وفقا للأسلوب الذي تؤيده يونغ لو كان مفهوم العدالة له مغزى مستقل.

ويتعين على أرباب الأعمال أن يميزوا بين المرشحين لتولي الوظائف إذا كانوا سيتخذون أية قرارات، فالتمييز لا يصبح مصطلحا بذيئا إلا إذا كانت المعايير غير ملائمة. ولا يمكن لليبراليين القول مثل ما يقول أنصار ما بعد الحداثة بأن مدى ملاءمة المعيار تتوقف على رؤية كل شخص. فمفهوم نزاهة التعيين عند الليبراليين يتوقف على إمكان وجود حجة منطقية حول المعايير الملائمة. وبالتالي لابد أن يتوقف حل القضية التي أثرتها في بداية هذه المناقشة على مدى ملاءمة السلوكيات «الاستفزازية» للأداء الوظيفي. وحقيقة أن هذه السلوكيات تعد سمة ثقافية لا يجعل من غير العدالة في حد ذاتها نبذ من يقومون بتلك السلوكيات. لقد ذكرت عددا متنوعا من الخصائص الثقافية التي تجعل الأشخاص غير ملائمين لوظائف معينة؛ ولا يوجد ما يمنع أن تكون هناك سمات ثقافية تجعل

حامليهـا غير صالحين لأي وظيفة تقريبا. ونجـد في ذات الوقت أنه من قبيل الظلم أن يكون مصـدر المتاعب التي يواجهها أرباب الأعمال وزملاء العمل وتؤدي إلى الفصل مجرد عدم القدرة على التكيف مع أسلوب معين في التعبير عـن الذات. وهناك العديد من القضايـا المماثلة التي يثيرها اسـتبعاد الأطفال مـن أصل إفريقي وكاريبي من المـدارس الحكومية في بريطانيا بمعدل كبير جدا.

ومـن الصعب تحديد إذا ما كانت المشـكلة تتمثل في الفهم الثقافي أو أنها مشـكلة أعمق تتعلق بالأداء الوظيفي بالفعل. وهذه هي المشـكلة التي يجـب التغلب عليها. وقد يتضـح في النهاية وجود مسـألة غير واضحة المعالـم، بحيث يدعي أحد الأطراف على نحو معقول إلى حد ما أن هناك سـلوكيات معينة تعـوق التعاون، ويجادل الطرف الآخـر على نحو معقول أيضـا بأن ذلك لم يكن ليحدث لو أن الجميع تكيفوا مع تلك السـلوكيات. ويجب بالتالي على الجهات القضائية والمحاكم وضع قانون دعوى يسـتند إلـى وجود فكرة ما عـن المطالب المنطقية التي يمكـن أن نلزم كل طرف بهـا. وقد يكون من الملائم في هـذه الحالة غير الواضحة عدم وجود حل «موضوعـي»، وأن يونـغ تهدف من حجتها إلى إثبـات ذلك. بيد أن القول بأنـه يجب في لحظة ما اتخاذ قـرار لتحديد الطرف الذي يجب أن يقوم بالتكيف لا يعني إطلاقا الموافقة على الحجة الرئيسـية ليونغ والتي تفيد بـأن الفكرة التي تقول إن بعض الأشـخاص يقومون بالوظائف أفضل من غيرهم هي مجرد وسيلة للاضطهاد.

8 - اللغة والفرص

يرى كارست أنه لا يجب «معاقبة» أحد (بمعنى حرمانه من الحقوق) لأنه يركز على الجماعة التي ينتمي إليها ويسعى إلى تحقيق التضامن مـع أفراد جماعته الثقافيـة؛ وإذا أخذنا هذا المقترح بجدية (والذي توافـق عليه يونغ) فلا بد من الوصول إلـى نتيجة معينة وهي أنه لا يجب حرمان أحد من الحقوق بسـبب عدم إتقانه للغة التي أصبحت بالفعـل اللغة المعيارية للسياسـة والإدارة العامة والتجارة. فنجد أن

يونغ تقول إن «العديد من الأمريكيين الذين يتحدثون الإسبانية أكدوا على حقهم في الاحتفاظ بثقافتهم والحديث بلغتهم ولايزالون ينتفعون من فوائد المواطنـــة مثل الحق في التصويت والتعليم المرموق وفرص العمل»[130]. ومن البديهي أن الحديث بالاسبانية والاحتفاظ بالثقافة الإســبانية (من خلال قراءة الكتب الإسبانية والذهاب إلى الكنائس التــي تقام بها الطقوس الدينية بالإســبانية... إلخ) لا يجب أن يكون في حد ذاته عائقا يحول دون التمتع بحقوق وفرص مثل التي تعددها يونغ. بيد أن المقصود هو الإشــارة إلى أنه من حق الشخص أن يكون قــادرا على التمتع بكل تلك الفوائد مــن دون إتقان اللغة الإنجليزية أيضــا. وعلى الرغم من أن المطلــب الأول لا يمكن انتقاده بتاتا، فإن الوفــاء بالمطلب الثاني لا يمكن أن نعده منطقيا أحد شــروط المبادئ الليبرالية المؤيدة للمساواة.

ومن المثير للدهشــة أنه عندما تتطرق يونغ إلى مناقشــة أكثر تفصيلا عن اللغة فإنها تقول إنه «لا يمكن أن ينكر مؤيدو التعدد الثقافي واستقلال الجماعات فــي الولايات المتحدة أن البراعة في اللغة الإنجليزية تعد أحد الشــروط الضرورية للمشــاركة الكاملة في المجتمــع الأمريكي»[131]. ولا يمكــن للعبارة الأولى والعبارة الأخيرة أن تصحا معا إلا إذا لم يُصنّف كثير من «الأمريكيين المتحدثين بالإسبانية» والذين عبر عن متطلباتهم الشاهد الأول ضمن «مؤيدي التعدد الثقافي واستقلال الجماعات» الذين لا ينادي منهم بتلك المطالب، وفقا للشــاهد الثاني، ســوى أقل القليل. وعلى الرغم من حــل هذا اللغز فإننــي أرى أن هؤلاء الذين تخبرنــا يونغ بآرائهم في الشاهد الثاني هم الذين يقدمون الحل الصحيح.

وفيما ســبق كان من المعقول تماما (كما في بعض مناطق الإمبراطورية المجرية النمساوية) أن تكون البلدات عبارة عن مقاطعات تتحدث لغة معينة محاطة بطبقة الفلاحين الذين كانوا يتحدثون لغة أخرى، وكان يكفي وجود بعض الوسطاء الاقتصاديين والموظفين العموميين الذين كان في مقدورهم تحدث كلتا اللغتين. وكان من الممكن أن تســتمر الحياة ويرضى بها جميع مــن يهمهم الأمر في ظل هذه الظروف مــادام أن الجميع قبلوا الوضعين

السياسي والاقتصادي. لكن التفاصيل المتعلقة بالظروف التي سارت في ظلها الحياة على ذلك النحو تؤيد في حقيقة الأمر التماثل اللغوي في المجتمعات الليبرالية. فنجد أن العلاقات الاقتصادية في هذه المجتمعات كانت تمثل خرقا جوهريا للمبادئ الليبرالية من خلال طبقيتها وعدم توحدها؛ فكان الألمان على سبيل المثال يستقرون في المدن (وكان المواطنون المحليون الطامحون إلى ترقي السلم الاجتماعي يقلدونهم) أما الفلاحون فكانوا يتحدثون لغة عامية لم تكن لها صورة مكتوبة على الأرجح. كما لم تكن هناك حاجة إلى التعاون السياسي. أو مساحة للصراع السياسي. لأن الحكومة كانت فاشستية.

وتلتزم الليبرالية المساواتية بتحقيق تكافؤ الفرص. وقد أوضحت من قبل أن ذلك لا يعني في هذا السياق ان الاختيارات نفسها متاحة أمام الجميع؛ فليس من الظلم التركيز على جراحي المخ المؤهلين فقط عند التعيين في منصب جراح مخ في أحد المستشفيات. ويوجد مجال للاختلاف حول ما يترتب على تكافؤ الفرص في التعليم، ومن حسن الحظ أنه يمكنني استغلال هذا الجدل ببراعة من أجل تأييد الغرض الحالي للمناقشة. وكل ما يتعين علي قوله هو أنه من الواضح تماما على أية حال أنه من قبيل الانتهاك لتكافؤ الفرص أن تتاح لأفراد مختلف الجماعات في المجتمع فرص مختلفة دائما لتحقيق إنجازات دراسية ومهنية، حتى في المجالات التي يتمتعون فيها بمستويات متشابهة من المقدرة والدوافع الفطرية. ووجود جماعات تتحدث لغات مختلفة في البلد الواحد يتفق مع تكافؤ الفرص كما نفهمه على هذا النحو، شريطة أن تكون هذه الجماعات قادرة على الإبقاء على وجود مؤسسات تعليمية واقتصادية قادرة على توفير مجموعة من الفرص المتنوعة لها الأهمية نفسها تقريبا. ومن قبيل الحذلقة الإصرار على أن تكون مجموعتا الفرص متطابقتين تماما. فما يهم هو أن تكون هناك فرص متساوية الأهمية متاحة للأشخاص الذين يتمتعون بمواهب وميول متماثلة في الجماعتين. ونجد أن بلغاريا (بالنسبة إلى متحدثي الفرنسية والهولندية) وكندا (بالنسبة إلى متحدثي الإنجليزية والفرنسية) وسويسرا (فيما

يتعلق على الأقل بمتحدثي الفرنسية والألمانية) تتحقق فيها جميعا هذه الشـــروط على نحو وافٍ[132]، ولا تبدأ سياسة بلاد العجائب في تخطي حدودها إلا عند عدم تحقيق تلك الشروط.

ويتضح أن أي شخص ينتمي إلى ثقافة الإينويت(*) في كندا ولا يتحدث الإنجليزيـــة أو الفرنســـية لا يكون في موضع يســـمح لـــه بتقلد الوظائف العامة. فكل من يريد المشـــاركة التامة في الاقتصاد الكندي الســـائد عليه أن يتعلم الإنجليزية أو الفرنسية. بيد أنه يجب أن نلاحظ أنه لا يوجد في كندا من يدعو إلى وجود اقتصاد كامل يشـــابه الاقتصاد الســـائد ويخص الذين لا يتحدثون ســـوى لغات «الشـــعوب الأولى». فمـــا يحتاج إليه أولئك الذيـــن يفضلون الانتمـــاء إلى إحدى جماعات الهنـــود الحمر هو أن تكون لديهم مجموعة من الاختيـــارات تختلف تماما عن الاختيارات المتاحة في الاقتصاد السائد. وعندما لا يكون متاحا أمام أفراد هذه الجماعات فرصة عمل كعازف في إحدى الفرق السيمفونية أو عالم في الفيزياء النووية فلا يمكن الاعتراض على ذلك. وفيما يتعلق بمفهوم الفرصة الذي طرحه بيخو باريخ وناقشناه في الفصل السابق، يمكن القول إن أفراد جماعة الإينويت آحادية اللغة لن يخســـروا أي فرصـــة على الرغم من أن العديد من فرص العمل في الاقتصاد الســـائد غير متاحة أمامهم، لأنه لا يمكن وصف شيء مـــا بأنه فرصة إلا إذا كان من يهمه الأمر «لديه اســـتعداد ثقافي للانتفاع به»[133]. غير أن ذلك ســـيفرغ مفهوم الفرصة من أي أهمية مســـتقلة كما قلت من قبل. وإذا تمســـكنا بفكرة أن الفـــرص تعد خيارات متاحة فلا بد أن نقول إن الأشـــخاص الذين يتحدثون فقط إحـــدى لغات الهنود الحمر أمامهـــم مجموعة من الفرص القليلة جـــدا، وأن ذلك لا يُعد ظلما بالرغم من ذلك. ولكي يتمكن هؤلاء الأشـــخاص من تحقيـــق ما يريدون لابد من وجـــود إجراءات تمكنهم مـــن التحكم في الموارد التـــي يحتاجون إليها من أجل أن يكون لهم أســـلوب حياة مميز، وليس وجود اقتصاد كامل مشـــابه للاقتصاد السائد له لغتهم نفسها، ويمنحهم جميع الفرص المتاحة لغيرهم من الكنديين.

(*) الإينويـــت (بالإنجليزية: Inuit) هم جماعة من الســـكان الأصليـــين المتماثلين ثقافيا الذين يسكنون منطقة القطب الشمالي في ألاسكا وغرينلاند وكندا [المترجم].

والنقطة التي نريد التوسع فيها هنا هي أنه لا يوجد في هذه القضية ما يتصل بقضية المهاجرين؛ حيث الذين يهاجرون إلى المجتمعات الليبرالية (وهم النوع الوحيد المهاجريـن المعنيين هنا) عادة ما ينجذبون إلى فرص العمل في الاقتصاد السـائد؛ فهم لا يريـدون قط إقامة اقتصاد مختلف تمام الاختـلاف ومنغلق على ذاته كما يحدث مع جماعات الهنود الحمر. وهناك بعض الاسـتثناءات القليلة مثل جماعتـي «الهاتريين» و«الأميش» في أمريكا الشـمالية. وهاتان الجماعتان تطرحان بعض التساؤلات حول تكافؤ الفرص، حيث إن ممارساتهما التعليمية تجعل من يتركون الجماعة في موقف ضعيف في سـوق العمل السـائد في المجتمع أما بالنسبة إلى مـن يبقون فيهما فلا يمكن الاعتراض علـى أن انتماء هؤلاء الأفراد إلى هاتـين الجماعتين لا يتفق مـع العمل في مجال الباليـه أو في الأعمال المصرفيـة. ويـؤدي تفرد هذه الحـالات (وهو ما سـأتناوله في الفصل الخامـس بالجزء الثاني من هذا الكتاب) إلى تسـليط الضوء على الفرق بين هاتين الجماعتين والطراز العام من المهاجرين.

وقد تتمكن إحدى الشـركات في الاقتصاد الرئيسي للبلد من التوفيق بـين لغات الأقليات في وظائف مثل حياكـة ملابس الجينز والعمل على ماكينات الحساب في المحال التجارية أو جمع القمامة من خلال استخدام مشـرف ثنائي اللغة كوسيط. بيد أنه من غير المنطقي اتهام تلك الشركة بتبني ممارسـات غير عادلة في التوظيف إذا جعلت إتقان اللغة المعيارية شـرطا للحصول على وظيفة تتطلب التواصل مع باقي موظفي الشـركة أو مـع الجمهـور. كما أن من لا يتعلمون اللغة التي تسـتخدم في الحياة العامة لا يمكن منطقيا أن يشـتكوا إذا لم يتمكنوا من التعامل مع القانون والبيروقراطية وجرى تهميشـهم سياسيا. وحتى عندما يؤدي عدم إتقان لغة الأعمال والسياسـة إلى فرض تلك الظـروف فمن الجائز إلى أبعد الحـدود أن يدعو بعض قادة الجماعات إلى الإبقاء على المقاطعات التي تتحـدث لغة معينة. غير أن ذلك يُعد من الناحية المنطقية صراع مصالح بين الأجيال داخل جماعة المهاجرين وليس صراعا مباشـرا بين مصالح هـذه الجماعة ومصالـح المجتمع المضيف. ومن الميـزات التي تتمتع بها

الأجيال الأكبر سنا عدم الحاجة إلى التكيف. كما أن قادة الجماعات يتمتعون بالسلطة وغيرها من الفوائد التي يحصلون عليها بسبب الحاجة إليهم كوسطاء بين عامة أفراد الجماعة والهيكل السياسي والإداري للمجتمع الأكبر. ولكن قادة هذه الجماعات لا يفعلون ما يقولون عادة حيث إنهم يتحدثون لغتين. أما بالنسبة إلى الأطفال فإنهم لن يخسروا الكثير بل سيكسبون الكثير من خلال اكتساب الوسائل التي تمكنهم من التحرك بحرية في المجتمع الأكبر[134].

ويتضح أن المضار الناتجة من إجبار الأطفال على تعلم إحدى لغات الأقلية كلغة ثانية أقل بكثير من الأضرار الناتجة من عدم إتقانهم اللغة السائدة في المجتمع. ولكن من المدهش أنه في تلك الحالة «تكون خسارة البدائل الأخرى بسبب دراسة إحدى اللغات المحلية معادلة عادة لعدم اكتساب لغة أجنبية يمكن أن تكون أكثر فائدة من الناحية العملية[135]. وهكذا نجد أن «ويلز هي أكثر العناصر التي تحمل سمات «السلت» اللغوية في «جماعات السلت» في المملكة المتحدة؛ حيث إن 20 في المائة تقريبا من السكان لا يزالون يتحدثون لغة ويلز»[136]. ونجد وفقا للمبادئ التي عرضناها هنا أن ذلك يُعد سببا لضمان إتاحة لغة ويلز من أجل تدريسها في المدارس. وما كان يحدث في القرن التاسع عشر من تعنيف الأطفال عندما يتحدثون لغة ويلز حتى إن كان ذلك في فناء المدرسة، هو بالتحديد ذلك النوع من «الاستيعاب» الإجباري الذي تبرأت منه في موضع سابق في هذا الفصل. ويجب في الوقت نفسه إدراك أن الأغلبية الساحقة من أهل ويلز لا يتحدثون لغة ويلز في المنزل، وتعلم لغة ويلز من البداية في المدارس يأخذ الوقت الذي كان يمكن أن ينتفع به هؤلاء الأشخاص في تعلم لغة أجنبية. وبالتالي فليس من المدهش أبدا أن التعليم الإجباري للغة ويلز في المدارس يسبب اعتراضات من جانب أولياء الأمور الذين يتحدثون الإنجليزية، والمبادئ التي عرضناها هنا تؤيد موقف أولياء الأمور[137]. وأدت بعض السياسات التي تبنتها السلطات المحلية إلى تعزيز موقف من حصلوا على مؤهلات دراسية بلغة ويلز، حيث يشترط معرفة لغة ويلز كشرط

للتوظيف. وقد رفعت قضايا وفقا لقانون العلاقات العرقية لعام 1976 تطعن في هذه السياســات ولكن دون نجاح[138]. بيد أن اشتراط معرفة لغة ويلز يبدو بوضوح تمييزا غير عادل إذا لم يتم إثبات أن معرفة هذه اللغة ترتبط بتنفيذ المهام الوظيفية بفاعلية. ولا يؤدي إيجاد سوق عمل محمــي حماية زائفة من أجل التحفيز على قبول التعليم الإجباري للغة ويلز في المدارس إلا إلى إضافة حالة من حالات سوء استعمال السلطة من قبل الدولة إلى حالة أخرى.

ولا يمكن للدولة تبني موقف محايد فيما يتعلق باللغة؛ فلا بد أن تقدم خدماتهــا بلغة ما أو أكثر، واتخاذ قــرار حيال ما إذا كان أحد الاختبارات اللغوية من أجل التعيين يُعد تمييزا غير مشــروع، وهكذا دواليك، غير أنه يمكــن في ذات الوقت أن نقــول عن اللغة ما لا يمكن قوله عن أي ســمة ثقافيــة أخرى وهو أنها مســألة أعراف وتقاليد. ولا شــك في أن كل لغة لها مميزاتها الفريدة، بيد أن أي لغة ســوف تكون هي وسيلة التواصل في مجتمــع ما مادام الجميع يتحدثون بها. وهــذه إحدى الحالات التي تتعلق بالســمات الثقافية، وفيها يكون الجواب الشــافي للالتماسات التي تريد الاعتراف العام بالتنوع هو «هذه هي الطريقة التي نعيش بها»، أي أن ذلك يتوقف على الأعراف والتقاليد المحلية.

وبالتالي فإننا عندما نقول إن تكافؤ الفرص يُعد معيارا يمكن بناء عليه الحكم على المجتمع الليبرالي الذي يحقق المساواة حكما عادلا، فلا بد أن نأخــذ هذا القول على أنه يعني أنه يجب أن تتاح للجميع فرصة اكتســاب لغة البلد، وتحقيق النجاح الدراســي في هذه اللغة، والحصول على وظيفة استنادا إلى تلك المؤهلات من دون التعرض للتمييز.

وهــذه أهداف يصعب جــدا تحقيقها، ومعظم الــدول لها على أفضل الأحــوال تواريخ متفاوتة من محاولة ضمان تحقيــق تلك الأهداف. ولكن مصداقيــة هــذه الأهداف لا يمكــن أن ينكرها أي شــخص يقبل المبادئ الليبرالية المحققة للمســاواة. ونجد على النقيض أن تحقيق تكافؤ حقيقي في الفرص دون حدوث اســتيعاب لغوي من قبل المهاجرين ســيمثل عبئا ثقيلا جدا إن لم يكن مستحيلا تماما.

ولا بد أن نعترف صراحة بأن ذلك يعني أن الجيل الأول من المهاجرين قد يجدون أنفسهم في موقف ضعف إذا لم يكن في مقدورهم إتقان لغة الأعمال والشؤون العامة في وطنهم الجديد. بيد أننا نجد على أي حال أن كثيرا من المهاجرين الجدد يكونون في موقف ضعف لأنهم جاءوا إلى بلد جديد يسبب مستواهم التعليمي فيه تقليل فرص حصولهم على الوظائف. وعادة ما يشعرون أنفسهم بالسعادة إذا تحسن حالهم في البلد الجديد عن حالهم في البلد الذي جاءوا منه. وتكافؤ الفرص يتعلق بالجيل الذي ولد ونشأ في البلد المضيف. ومن حسن الحظ أن تجربة المهاجرين في جميع أنحاء العالم تشهد على سهولة تعلم الأطفال الصغار اللغة المحلية حتى إن كان أولياء أمورهم لا يجيدون التحدث بها أو لا يتحدثونها على الإطلاق. بل إن التربويين المتجولين الذين يأخذون الأطفال الصغار إلى الخارج لمدة عام واحد فقط دائما ما يشعرون بالدهشة عندما يسمعون هؤلاء الأطفال يتحدثون بسرعة ولفترات طويلة باللغة المحلية بعد فترة قصيرة. وهذا هو ما يحدث بطبيعة الحال عندما لا تكون هناك محاولات متعمدة من قبل جماعة المهاجرين لمنع ذلك، وخاصة في البلدان التي تتضمن فيها هذه المحاولات إيجاد تعليم عام يوظف لغة الجماعة كوسيط للتعليم.

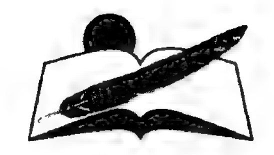
ولنلخص ما قلناه: إن النظرية العامة تتمثل في أن تكافؤ الفرص إضافة إلى التنوع الثقافي يؤديان بالتأكيد إلى إيجاد توزيع مختلف للنتائج عند مختلف الجماعات. ولا يمكن تحقيق نتائج متساوية إلا من خلال عدم تكافؤ الفرص بحيث تُفرض معدلات نجاح متساوية على جميع الجماعات. ولا يمكن تصور مجتمع متعدد ثقافيا على أنه مجتمع يحاول فيه الجميع بالقدر نفسه من الاجتهاد تحقيق الأهداف نفسها. فقد تختلف قيمة الفوائد التي سيتم تحقيقها بالنسبة إلى مختلف الأشخاص، وقد لا يكون الأشخاص الذين لهم طموحات وأولويات مختلفة على استعداد على السواء لتقديم أي تضحيات لازمة من أجل الفوز بتلك الفوائد. ونجد بالتالي أنه حتى لو أزيلت جميع العوائق التي لا مبرر لها (بما في ذلك العوائق البسيطة) فقد يحدث أن تؤدي بعض أساليب الحياة وما يرتبط بها من قيم إلى مستوى منخفض نسبيا من الإنجاز المهني كما يقاس

تقليديا. قطعا سيقول الليبراليون هنا إن هذا يُعد أثرا للتعدد الثقافي لا يمكن تجنبه، ولا يوجد مبرر للقول بأن ذلك يُعد نتيجة غير عادلة مادامت معايير التوظيف لها ما يبررها.

ولكن يجب أن نؤكد أنه لا يوجد في المفهوم العام لليبرالية ما يلزمها بتأييد آي مظاهر عدم مساواة اقتصادية يمكن أن يربط المجتمع بينها وبين مختلف المناصب المهنية. وحتى لو كانت للجماعات خصائص مهنية متشابهة فإن ذلك سيؤدي إلى وجود مظاهر عدم مساواة كبيرة داخل كل جماعة كنتيجة لتمييز بعض الخصائص مثل الموهبة الطبيعية، أو الخلو من الاعتلال أو الإعاقة، آو الحظ السعيد المتمثل في الوجود في المكان المناسب في الوقت المناسب. وتؤكد الليبرالية المؤيدة للمساواة أن مظاهر عدم المساواة في الدخل التي لا تنشأ عن الاختيار لا يمكن تبريرها إلا بطريقة غير مباشرة. ويمكن ذلك إذا كان في الإمكان إثبات أن هذه المظاهر من عدم المساواة تفيد الجميع من خلال زيادة فاعلية الحياة الاقتصادية. بيد أن مقدار عدم المساواة في الدخول (بعد خصم الضرائب والتحويلات) الذي يمكن تبريره على هذا النحو أقل بكثير مما يوجد في معظم المجتمعات.

فما الذي يمكننا قوله حيال مظاهر عدم المساواة الناتجة من اختيارات تستمد جذورها من الدور الذي تؤديه الثقافة في تفضيل أساليب حياة معينة على أساليب أخرى؟ إن النتيجة المترتبة على كل ما قلته حتى الآن هي أنه سيكون من الخطأ أن ننظر إلى تلك الأشياء باعتبارها مسائل ترجع إلى حسن الحظ أو سوئه، إذ إن هناك العديد من الأشخاص الذين يشعرون بالرضا عن وظائفهم من دون أن يرتبط ذلك أبدا بالأجر الذي يتقاضونه، ولعل ذلك يرجع إلى أسباب ثقافية[139]. كما أن النشأة والشخصية اللتين تجعلان الشخص يعزو قيمة كبيرة للنجاح المهني بالمعنى التقليدي لا تُعدان أبدا موضع غبطة من قبل الآخرين. ومن المحتمل جدا أن يتمكن الأشخاص الذين لهم أولويات أخرى (فيما يتعلق بعائلاتهم أو ناديهم الرياضي أو حديقتهم على سبيل المثال) من تحقيق حياة مرضية مثل الذين لديهم دافع لتعظيم إنجازاتهم أو أكثر إرضاء منهم. بيد أن

هناك شرطا ماديا لكي يتحقق ذلك، ويتمثل هذا الشرط في وجود مستوى معـــين من الموارد الاقتصادية، كما أن أولئك الذين لا يهتمون كثيرا بالعمل مدفــوع الأجر لا بــد أن يحصلوا على دخل كاف حتى يســتطيعوا تحقيق مســتوى معيشـــة مقبول والمشـــاركة في حياة المجتمع الذي يعيشون فيه. وإذا قام أحد المجتمعات بتقليل مظاهر عدم المســاواة التي يســببها سوق العمل على هذا النحو، يمكن وصفه بأنه يسمح للأشخاص ذوي الأولويات والقيم المختلفة بتحقيقها من دون أن يكون عليهم دفع ثمن فادح فيما يتعلق بالرفاهية المادية.



الباب الثاني

التعددية الثقافية والجماعات



4

نظريات حقوق الجماعات

«إن أهم ما في الليبرالية هو أنها نظرية تؤمن بأن الناس جميعا سواسية، وبالتالي فهي تتعارض بالضرورة مع الادعاء الذي يقول إن الشعوب تحمل قيما لا يمكن من ناحية المبدأ تجاهلها في سبيل تحقيق الأهداف الليبرالية»

المؤلف

1 - مفهوم حق الجماعة

لقد استعرضت في الباب الأول مجموعة متنوعة من المقترحات الخاصة بمعاملة الأفراد بطريقة نوعية خاصة بحكم عضويتهم في جماعة ما محددة ثقافيا. وكانت حقوق المعاملة الخاصة هذه حقوقا يستفيد بها الأفراد وليست الجماعات. وأحيانا ما كانت تلك المقترحات تلقى الرفض، وهو الأمر الذي تمخض عن قدر كبير من الالتباس غير المبرر في الأدبيات ذات الصلة. ومن هذا المنطلق يكتب بيخو باريخ قائلا إن «العديد من نظرياتنا عن المساواة - كونها تتمحور حول الفرد تفشل عند تطبيقها على الجماعات، وهو الأمر الذي يدعو إلى بناء تصور عن المساواة يختلف بشدة عن تلك النظريات»(1).

والأمثلة التي يسوقها باريخ في هذا السياق هي حالات مثل «استثناء الذبح بالطريقة الدينية» و«استثناء السيخ من ارتداء الخوذة الواقية»، وهي الحالات التي ناقشناها في الفصل الثاني. بيد أنه من البديهي، بطبيعة الحال، أن قاعدة ارتداء خوذات واقية تستثني السيخ، الذين يختارون الاستفادة من ذلك بارتداء عمامة، سوف تنطبق على جميع السيخ، وعلى السيخ وحدهم. بيد أن هذا الحق يعتبر حقا للجماعة فقط، بالمعنى غير المهم الذي نقصده عندما نقول عن أي قاعدة (مثل قاعدة مجانية الدخول إلى المتاحف للطلاب والمتقاعدين) إنها حق للجماعة يستفيد منه جميع من تشملهم تلك الجماعة: ذلك أن السيخ يتمتعون بالاستثناء المذكور على نحو فردي، مثلما يتمتع الطلاب والمتقاعدون بالاستثناء المذكور على نحو فردي. وهكذا، وعلى حد تعبير جيكوب ليفي، نظرا إلى أننا نتعامل مع «حريات سلبية تمارس على نحو فردي»، فإن حقوق الاستثناء هذه تعتبر في مأمن من الانتقاد القائل إن «الجماعات لا يمكن أن تكون أصحاب حقوق»، لأنه بينما تعد تلك الحقوق حقوقا تمايز الجماعة فإنها لا تعتبر «حقوق جماعة» بأي مغزى مجد [2].

وربما يبدو من المقترحات التي ناقشتها في الفصل الثالث حول منح مزايا إيجابية لأفراد الجماعات أنها تعرض حقوق الجماعات بمعنى أكثر إثارة للاهتمام، فلو أننا فكرنا، مثلا، في خطة تضمن تخصيص نسبة معينة من أماكن المقبولين في إحدى كليات الحقوق سنويا لأفراد من جماعة معينة، فإن هذا قد يغرينا بأن نفرق بين هذا الاقتراح وبين أي استثناء من قانون مطبق عموما على النحو التالي: يمكن لأي فرد أن يمارس - منفردا - حصانة ما ممارسة كاملة بحكم انتمائه لجماعة يحق لأفرادها التمتع بتلك الحصانة، بغض النظر عن مسلك غيره من أفراد الجماعة، إذ يحق، مثلا، لكل فرد من أفراد طائفة السيخ، أن يرتدي عمامة عند ركوبه دراجة نارية، أو أن يحمل سكينا علنا، بغض النظر عن عدد الأفراد الآخرين من طائفة السيخ الذين يفعلون ذلك. وعلى النقيض من هذا، فإن تفعيل خطة تخصيص «مقاعد بإحدى كليات الحقوق» ينطوي على إشارة إلى جماعية أولئك المؤهلين للاستفادة من أحكام تلك الخطة، ذلك أن الاستحقاق يحمل على الجماعة ككل، ولتكن جماعة الأمريكيين السود مثلا.

والآن فلنشرح المسألة، لنفترض أن إحدى كليات الحقوق تخصص نسبة 20 في المائة من أماكن المقبولين فيها كل عام للسود. إن ذلك لا يعطي لأي فرد أسـود الحق في الذهاب إلى كلية الحقوق. بيد أنه يضمن أن الطلاب السـود سوف يشـكلون 20 في المائة من المقبولين في الكلية، بغض النظر عن نتائج اختباراتهم بالنسـبة إلى بقية المرشحين للقبول. ذلك أن مسألة ما إذا كانت نتيجة اختبارات الطالب المتقدم للكلية سـوف تكون جيدة بما يكفـي لتأمين قبوله في كلية الحقوق أم لا هي مسـألة تتوقف على نتائج اختبـارات المتقدمين الآخرين المؤهلين للقبول فـي إطار نظام الحصص. وعلى افتـراض أن كلية الحقوق تأخذ في الاعتبـار فقط درجات اختبار القبول في كليات الحقوق [*] (وهو الاختبار القياسي للقبول)، فإنها سوف تعتمـد نقاطا للفصل بين الطلاب السـود وغيرهم. وسـوف يتوقف مدى ارتفاع درجات الفصل للطلاب السـود في أي سنة من السنوات فقط على نوعية المتقدمين السود في تلك السنة. بيد أن القبول التفضيلي لا يلزم أن يتخذ هذا الشكل، حيث يمكن لكلية الحقوق، بدلا من تخصيص الحصص للسود، أن تعامل المتقدمين السود بمحاباة أكثر من الآخرين الذي يحصلون على درجات مماثلة، إما بشـكل غير رسمي، وإما عن طريق إضافة مقدار معين من الدرجات يتم تحديده سـلفا (وليكـن 50 درجة مثلا) للدرجات التي يحصلون عليها في اختبار القبول في كليات الحقوق، وقبول المتقدمين ذوي أعلى الدرجات المعدلة. وهذا المخطط من شـأنه ألا يجعل احتمالات قبول أي متقدم أسود تعتمد على أداء غيره من المتقدمين السود على وجه التحديد، بل سـوف تعتمد احتمالات قبول كل متقدم، كما هي الحال في أي نظام قبول تنافسي، على نطاق المتقدمين بأكمله [3].

إن النقطـة الجوهريـة هنا هي أن برنامج القبـول التفضيلي، أيا كان الشـكل الذي يتخذه، يظل برنامجا يسبغ فوائده على أفراد (حتى إن كان ذلك بحكـم عضوية الأفراد فـي جماعة معينة)، وليـس على جماعة ما بصفتهـا جماعة. وقد يقال إنه من مصلحة جميع السـود أن يكون هناك

(*) بالإنجليزيـة: Law School Admission Test (LSAT)، وهـو اختبار معتمد للقبول في كليات الحقـوق ومدارس القانون في الولايات المتحدة الأمريكية وكندا وأسـتراليا، وهو مصمم لقياس مهارات التفكير المنطقية واللفظية [المترجم].

مزيد من المحامين السود، إما على افتراض أن المحامين السود سوف يتفهمون مشاكل السود الآخرين ويتعاطفون معها بشكل أفضل، وإما افتراض أنه كلما كان هناك مزيد من المهنيين السود كان ذلك أفضل بالنسبة إلى وضع السود بصفة عامة. غير أنه حتى لو صح أي من هذين الافتراضين أو كلاهما، فإن المكاسب لا تتأتى للسود عموما إلا كنتاج فرعي لبرنامج يهدف إلى زيادة الفرص المتاحة أمام الأفراد، حيث لا يوجد حتى الآن أي كيان اعتباري يتلقى معاملة خاصة، وبالتالي تظل المسألة «غير متعلقة بحقوق الجماعات».

يقال في بعض الأحيان إن الطبيعة الفردانية لليبرالية تعوق أي سياسات تقدم منافع للناس استنادا إلى انتمائهم إلى جماعة ما. وبينما يصح ذلك بالنسبة إلى بعض صور الليبرالية، فإنه بالقطع لا يصح بالنسبة إلى الليبرالية المساواتية التي هي مصدر المقدمات التي يتناولها هذا الكتاب. ونجد وفقا لذلك أن أي ضرر لم يتسبب فيه الضحية يجعل من حقه البديهي المطالبة بعلاج الخطأ أو التعويض عنه. ويترتب على ذلك أن الإجراءات الخاصة التي تهدف إلى مساعدة المعوقين لها ما يبررها تماما، باعتبارها وسائل للتعويض عن الضرر، وهو ما تتطلبه العدالة بالتأكيد. ونجد بالمثل أنه لا يمكن الاعتراض استنادا إلى مبادئ الليبرالية المساواتية على الإجراءات الخاصة التي تهدف إلى مساعدة أفراد جماعات مضارة بطرق أخرى: مثل انخفاض الدخل وسوء المسكن وعدم توافر الوظائف (أو عدم وجود وظيفة يكفي راتبها لمقتضيات العيش) وانخفاض جودة التعليم وزيادة احتمال التعرض للعنف الجسدي والبيئة غير الصحية.. وهلم جرا.

والسياسات التي تستهدف من يعانون هذه المظاهر وغيرها من مظاهر الحرمان لها - من دون شك - ما يبررها، كما أنها تمثل ضرورة أخلاقية. غير أن هذه السياسات لا تفرق بين الناس مطلقا، مثلما لا تفرق الخدمات الصحية القومية التي تشمل الجميع بين الناس، حيث يتلقى مختلف الأشخاص علاجات مختلفة وفقا لاحتياجاتهم، ويتلقى جميع من يعانون حالة صحية واحدة العلاج نفسه. وعلى الرغم من أننا قد نقول إن أفراد الجماعة التي يعاني أفرادها حالة صحية معينة يحصلون على

رعايـة علاجية من نوع خاص، فـإن هذه الجماعة تتحدد اسـتنادا إلى الضرورة الطبية فقط لا غير. ونجد بالمثل أن السياسـات التي تستهدف مـن يعانون وضعا اجتماعيا واقتصاديا سـيئا تقدم علاجا من نوع خاص لجماعة المضارين.

لكن قد تظل السياسات التي تستهدف جماعات معينة عرضة لمواجهة المشكلات حينما تتحدد الجماعة بطريقة تجعلها غير جامعة أو غير مانعة. ونجد بالتالي أن من بين الطرق شديدة الجاذبية لاستهداف الموارد استهدافا فعالا إلى أقصى الحدود ما يلي: «لنخصص مبلغا من المال لتحسين ظروف المعيشـة في أحياء الأقليات السـود في داخل المدينة»، فمن الصحيح بكل تأكيد أن هذه الأحياء تعاني أشد وأعقد أنواع الحرمان وأكثرها تركزا من الناحية الجغرافية، فسكان هذه الأحياء يمثلون «المحرومين تمام الحرمان» وفقا لعنوان أحد مؤلفات وليام جوليوس ويلسون [4]. غير أن هناك «عددا متزايـدا من الأمريكيين من أصل أوروبي يفوق عددهم الآن عدد نظرائهم من الأمريكيين من أصل أفريقي، وتبدو عليهم جميع الأمراض الاجتماعية التـي ترتبط عامة بأحيـاء الأقليات» [5]. ونجد بالتالـي أن تركيز الموارد بشـكل حصري على أحياء الأقليات من السـود في داخل المدينة سـوف يعد سياسـة غير جامعة لأنها سوف تهمل غير تلك الأقليات ممن يعانون مظاهر مشابهة من الحرمان.

غيـر أن ذلك لا يعني أنه تجب إدانة تلك السياسـات من دون تفكير. ويعد اسـتهداف مظاهر الحرمان المعقدة في عدد من المدن الكبرى أسهل بكثير من اسـتهداف مظاهر الحرمان المشابهة والموزعة على آلاف المواقع التي تتجمـع فيها المنازل المتنقلـة. ومحاولة حل مشـكلة أحياء الأقليات أفضـل بكثير من عدم فعل شـيء علـى الإطلاق، فلا يجـب التقليل من شأن التحركات المفيدة مقارنة بالتحركات الأفضل. وتعد محاولة حل تلك المشـكلات خطوة كبيرة لتحقيق العدالة الاجتماعية حتى إن تسـببت في مظاهر من عدم المسـاواة، غير أننا نجد - في الوقت ذاته - أنه ليس من الأكيد أن تكون تلك السياسات غير الجامعة من قبيل الممارسات الحصيفة في علم السياسة، فمن المحتم أن تؤدي تلك السياسات إلى استياء الآخرين

الذين يعانون الظروف نفسها ولا يرون سببا لحرمانهم من المنافع نفسها، ولا يمكن القول إن هذا الاستياء ليس له ما يبرره. كما أن تلك السياسات تجعل سياسة الدولة تتركز حول دائرة انتخابية صغيرة على نحو خطير ليس لها على الأقل وزن سياسي وفقا لأعداد قاطنيها. والسياسات التي لا تفرق بين الجميع، وتستهدف الحرمان الذي يعانيه الأفراد لا تعد أكثر عدالة من السياسات التي تستهدف جماعات معينة فقط، بل تكون أفضل منها بكثير في إمكان اجتذاب الدعم السياسي والإبقاء عليه، على الرغم من أن «تكلفتها الكلية أكبر»، فنجد على سبيل المثال أنه لو كانت هناك خطة فدرالية لتوفير موارد إضافية لكل مدرسة تحتوي على أي عدد من الأطفال الذين يعانون الحرمان، فإنها كانت ستفيد مئات الآلاف من المدارس في جميع أنحاء البلاد، لكننا نجد - على النقيض - أن مدارس أحياء الأقليات لا يلتحق بها إلا أطفال هذه الأحياء، وبالتالي لا تفيد الموارد الإضافية الموجهة إلى تلك المدارس أي شخص يعيش خارج هذه الأحياء إفادة مباشرة.

كذلك تتسبب السياسات غير المانعة في بعض المشكلات، فهناك بعض السياسات التي تقدم مساعدات بلا تمييز لجميع أفراد الجماعات التي لها الخاصية التالية: عادة ما يكون أفرادها محرومين مقارنة بمتوسط السكان ككل، ولكن بعض أفرادها غير محرومين على الإطلاق. وسياسات القبول والتوظيف التفضيلية التي تستند إلى العرق، كمعيار للأهلية، توضح ذلك النوع من الشمول المفرط، فعلى الرغم من صحة أن الأمريكيين السود محرومون من الحقوق عادة، نجد الآن طبقة متوسطة مزدهرة من السود، وأطفال هذه الطبقة هم المستفيدون الرئيسيون من عمليات القبول التفضيلية بالجامعات الرائدة. ويرجع السبب في ذلك إلى أن السود المتقدمين للوظائف عادة ما يكونون قد حصلوا على أعلى الدرجات في الاختبارات، ودرسوا في أفضل المدارس، كما أنهم عادة ما يتمتعون بسمات شخصية تشير إلى أنهم سيتأقلمون بسهولة. بيد أنه من المنطقي - بالتأكيد - دخول هؤلاء الأطفال في منافسة عامة للحصول على المواقع المرغوبة. ولكن يمكننا القول أيضا إن وجود نظام شامل من الأفضليات

العرقية أفضل بكثير من لا شيء. غير أن هذه ليست الخيارات الوحيدة، فمن الممكن تحسين النظام الخاص بعمليات القبول التفضيلية، من خلال إضافة نقطة لانتهاء الأهلية التي تتحدد في ضوء دخل ولي الأمر. واقترح أورلاندو باترسون، على المنوال نفسه، ضرورة الإلغاء التدريجي لعمليات القبول التي تفضل جماعات على جماعات أخرى، على مرحلتين تستمر كل منهما خمس سنوات، ويُستَبعد خلال المرحلة الأولى أطفال السود ميسوري الحال، وفي المرحلة الثانية أطفال جميع السود فيما عدا الفقراء منهم [6]. غير أن هذا الاقتراح لا يخلو من المصاعب، فمن المفترض أنه سيستلزم استخدام دخل ولي الأمر باعتباره مقياسا للغنى أو الفقر، بيد أنه لا يعد بديلا موثوقا للحرمان المادي، لأن الأخير يحدث بسبب الكثير جدا من العوامل الأخرى. كما أن الدخول تتغير من عام إلى عام، ولن يكون من المقبول طرد طفل من موقع ما حصل عليه في إطار أحد برامج التحرك الإيجابي بمجرد زيادة دخل والديه، كما سيكون من قبيل الإخلال بالنظام القبول المتأخر للأطفال الذين انخفض دخل أولياء أمورهم. وهكذا سيكون من المفروض أن يتوقف الدخول في برنامج التحرك الإيجابي على مقدار دخل ولي الأمر في عام محدد، وقد يكون ذلك الدخل غير قياسي، كما يمكن أيضا أن يتم التلاعب به عن عمد من قبل بعض أولياء الأمور الماكرين، بحيث يصبح منخفضا في ذلك العام. أضف إلى ذلك أنه حتى لو كان الدخل ثابتا تماما، ويمثل بديلا كاملا للحرمان المادي فإنه لن يخلو من مشكلة معينة، وهي أنه متغير مستمر. وبالتالي فإن أي نقطة لانتهاء الأهلية ستخل بتكافؤ الفرص بين الأطفال على طرفي هذه النقطة، على الرغم من أن الفارق بين دخل أولياء أمورهم قد يكون دولارا واحدا فقط. لكن قد يكون مقترح باترسون هو الأفضل فيما يتعلق بإلغاء جميع الامتيازات الخاصة بالأطفال السود، أو الإبقاء على نظام يعد من الناحية العملية مفيدا لأطفال المهنيين، وذلك على الأرجح بعد تطويل مدة المرحلتين قليلا.

غير أنني أجدني أقل تحمسا بكثير للمقترح الآخر الذي يقدمه باترسون، والذي يفيد بأنه بعد إلغاء برنامج التحرك الإيجابي الذي يستند إلى العرق (والنوع) «على الدولة وضع برنامج للتحرك الإيجابي

يستهدف جميع الأمريكيين الذين ولدوا على الأراضي الأمريكية لعائلات فقيرة. ولا بد ألا تكون هناك فترة محددة لهذا البرنامج، بحيث يستمر ما استمر الفقر وسط الغنى»[7]. فوضع برنامج يستهدف جميع الأمريكيين، ويتوقف تماما على الدخل سوف يؤدي إلى التعقيد الشديد للمشكلات الناتجة بالفعل عن استخدام الدخل لتحديد الأهلية داخل جماعة الأمريكيين السود. بيد أن هناك اعتراضا معقدا سيظل قائما إذا لم نعر المشكلات العملية أي أهمية، فأنا أرى أنه من قبيل التراجع التام إلى الوراء تحويل مظاهر عدم المساواة في سوق العمل إلى مظاهر عدم مساواة في المنزلة الاجتماعية، مما يؤدي إلى خلق طبقة أو درجة اجتماعية من الفقراء الذين يتمتعون بحقوق وامتيازات كبيرة. وسيترتب على ذلك حتما وصم أفراد هذه الجماعة. كما أن إيجاد تلك الجماعة سيكون مصدرا كبيرا للانقسام الاجتماعي والسياسي، وسيؤدي إلى انقسام من يحتمل أن يناصروا سياسات إعادة التوزيع. وسيستمر التحاق طلبة المدارس الخاصة الأنيقة وطلبة المدارس الحكومية في الضواحي ذات الأشجار المورقة بالكليات الانتقائية، بفضل حصولهم على درجات عالية في الاختبارات وملفات دراسية مميزة. وسيكون الخاسرون هم الطلبة المهشمين الذين لم يكن أولياء أمورهم من الفقر الشديد، بحيث يكون لأولادهم الحق في الالتحاق التفضيلي (وسوف أعود إلى هذه النقطة في سياق مناقشتي سياسة التعددية الثقافية في الفصل الثامن).

ويجب أن نلاحظ هنا أن المعاملة الخاصة التي يلقاها المعوقون جسديا، والمعاملة الخاصة التي يلقاها المحرومون اجتماعيا بينهما عامل مشترك، وهو أنه من المفترض أن يكون المنتفعون هم الأشخاص الذين يريدون الحصول على الأشياء نفسها التي يحصل عليها بقية الناس، ولا يملكون بتاتا الموارد التي تمكنهم من التمتع بمزيد من تلك الأشياء. وإذا نجحت تلك السياسات فعادة ما سيترتب عليها تقليل مدى العزلة الاجتماعية وتمكين المنتفعين من تلك السياسات من التحول التام إلى المشاركة في الأنشطة المجتمعية السائدة. وهذه الفكرة الخاصة بوجود سلسلة من

الأحداث الاستيعابية يدعم بعضها بعضا تتعارض تعارضا شديدا مع الأساس المنطقي للسياسات التي تفضل جماعات معينة والتي يؤيدها منظرو التعددية الثقافية.

إن ما يقترحه هؤلاء هو سياسات تفضل جماعات معينة وتهدف عن عمد إلى ترسيخ الفروق الثقافية إلى الأبد، كما أنهم لا يستندون في ادعائهم بعدالة تلك السياسات إلى أنها ضرورية لعلاج عدم تكافؤ الفرص، فهم بالأحرى يستندون في ادعائهم هذا إلى أنه عند تساوي الاستفادة من الفرص - حتى الفرص المتكافئة - سنظل في حاجة إلى إجراء إصلاحي إذا نتج ذلك عن أفضليات لها أساس ثقافي. بيد أنني قلت من قبل إنه ليس من قبيل الظلم قيام مختلف الأشخاص باختيار عناصر مختلفة من مجموعة الاختيارات نفسها، وفقا لما يفضلونه. وهكذا نجد أن الليبرالية المساواتية لا تنكر المعاملة الخاصة لأفراد جماعات معينة، فما تنكره هو ذلك النوع بالتحديد من المعاملة الخاصة الذي ينادي به أنصار التعددية الثقافية.

وتعتبر السياسات التي ناقشتها حتى الآن سياسات يستفيد منها الأفراد، وإن كانوا أفرادا تتوقف أهليتهم على الانتماء إلى جماعة ما. وخلال البقية المتبقية من هذا الفصل سنتطرق إلى السياسات التي تركز على الجماعات. أي أننا سنركز على الادعاءات التي تطرحها جماعات معينة، أو تطرح باسم تلك الجماعات. إن كل المجتمعات الليبرالية تمنح بعض سلطات الحكم الذاتي للجماعات البسيطة (مثل العائلات) والجماعات المؤسسية (مثل الكنائس)، غير أن كل مجتمع يقدم حلولا مختلفة إلى حد ما للمشكلة الخاصة بنطاق تلك السلطات. ويجد الليبراليون أنفسهم عرضة لضغوط متناقضة فيما يتعلق بالجماعات. ولما كان الليبراليون ملتزمين التزاما أساسيا بتقدير قيمة الفرد، فلا يمكنهم تجاهل قدرة الجمعيات والجماعات على سوء معاملة أفرادها وظلمهم واستغلالهم. غير أنهم يدركون أيضا أن كثيرا من رفاهية وسعادة الفرد الطبيعي ينبع من انتمائه إلى الجمعيات والجماعات. وإذا كان رضا وسعادة الأفراد يعتمدان على ازدهار الجماعات، فإن ذلك

يعني أن تلك الجماعات لا بد من أن تتمتع بحق الحكم الذاتي، فلا يمكن أن نتوقع وجود كثير من الحيوية والنشاط داخل الجماعة التي ليست لها سلطة تحديد مسارها.

فهل يسعنا الآن أن نقول إن لدينا قيمتين متنافستين تجب مقارنتهما من خلال استعراض الحالات المرتبطة بهما واحدة تلو الأخرى؟ وهل من الممكن التوصل إلى طريقة تحكمها قواعد معينة لتحديد الأمور التي يجب أن تكون للجماعات حرية القيام بها دون تدخل خارجي والحدود التي يجب أن تحكم تلك الحرية؟ إنني سأتجرأ في هذا الفصل وأضع مبدأين - وأدافع عنهما - يمكن في رأيي أن يرشدانا فيما يتعلق بالتفكير في النطاق الملائم لحرية الجماعات في المجتمع الليبرالي. ثم سأحاول تطبيق هذين المبدأين - وكذلك تحسينهما - من خلال عرض الآثار المترتبة عليهما بالنسبة إلى اثنين من الموضوعات التي أرى أنها تسبب أعوص المشكلات. وسوف أخصص هذا الفصل للعديد من القضايا التي تنشأ بسبب ما تطالب به الجماعات الدينية من حق الحكم الذاتي. وبعد ذلك سأطرح تساؤلا حول الحدود الملائمة للحكم الذاتي فيما يتعلق بنوع معين من الجماعات وهو العائلات. وسوف أركز على نحو خاص على الادعاءات المتناقضة لأولياء الأمور والدول الليبرالية فيما يختص بتعليم الأطفال.

سوف أحاول خلال هذه المناقشة الرد على الانتقادات الموجهة لليبرالية، والتي عادة ما يطرحها أنصار التعددية الثقافية، فكثيرا ما يقال - على سبيل الجدل - إن الجماعات التي لا يؤمن أفرادها بمبادئ الفردية الليبرالية ستصبح حتما في موقف ضعف فيما يتعلق بمحاولة تحقيق أهدافهم الجماعية مقارنة بالجماعات التي تتفق التزاماتها المؤسسية مع الفردية الليبرالية، فالجماعات من النوع الأول ستجبر على تعديل ممارساتها حتى تتفق مع متطلبات المبادئ الليبرالية، أما الجماعات من النوع الثاني فلن تواجه مثل تلك المشكلات. وهكذا نجد أن التهمة الموجهة إلى الليبرالية هنا هي أنها لا تستطيع الوفاء بما وعدت به، وهي التهمة نفسها الموجودة في الباب الأول من الكتاب، فما وعدت به الليبرالية من تحقيق المعاملة المتساوية لمختلف الجماعات يعد وعدا كاذبا، مثل ما

وعدت به من تحقيق المعاملة المتساوية لمختلف الأفراد، ويرجع ذلك إلى أن الليبرالية لا تحقق المعاملة المتساوية للجماعات الليبرالية وغير الليبرالية. كما أن ما وعدت به من تحقيق الحرية هو وعد كاذب، لأنها لا تحترم حرية الجماعات غير الليبرالية في تنظيم شؤونها الداخلية، وفقا لما تمليه عليها معتقداتها.

لقد كانت الاستراتيجية التي اتبعتها في الباب الأول ذات شقين، فقد دفعت أن بعض الانتقادات الموجهة إلى الليبرالية «المتعامية عن الاختلاف» تستند إلى سوء فهم لفرضياتها أو الآثار المترتبة عليها أو كلتيهما. واقترحت أنه يجب رفض انتقادات أخرى، لأن الحلول التي تقدمها المبادئ الليبرالية هي الحلول المناسبة. وسوف يأخذ دفاعي ضد النوع الجديد من الهجمات التي أوجزتها للتو الصورة المزدوجة نفسها، فمن ناحية سوف أنكر أن تكون الليبرالية مستندة إلى الافتراضات الجدلية التي تنسب إليها في بعض الأحيان، أو أن لها آثارا شاملة تنتج عن سياسات التدخل يلصقها بها خصومها في بعض الأحيان. ومن ناحية أخرى سأصر على أن اهتمام الليبراليين برفاهية وسعادة الأفراد غير قابل للمناقشة على الإطلاق ولأسباب وجيهة، وهذا يعني ضرورة وجود حدود لحرية الجماعات في التصرف كما تشاء في شؤون أفرادها.

2 - الليبرالية والاستقلال الذاتي

قبل أن أعرض أفكاري الخاصة سأشرح الأخطاء التي أراها في إحدى الطرق المتبعة في النظر إلى العلاقة بين الليبرالية وحقوق الجماعات، وهي طريقة أصبحت لها مصداقية كبيرة جدا بين أوساط الفلاسفة السياسيين في الأعوام الأخيرة. ويحتوي مقال كتبه وليام غالستون بعنوان «مفهومان لليبرالية» على صيغة معترف بها لهذه الفرضية. ونجد وفقا لهذه الصيغة أن هناك «عنصرين مختلفين تمام الاختلاف في الفكر الليبرالي». يهتم العنصر الأول بتحفيز استقلال الفرد ويستلزم وجود «التزام بالقيام بعملية فحص منطقية دائمة للنفس والآخرين والممارسات الاجتماعية»، أما العنصر الآخر فيقدر قيمة

«التنوع»، باعتبار أن التنوع يعني «الاختلافات بين الأفراد والجماعات حول أمور معينة، مثل ماهية الحياة الكريمة، ومصادر السلطة الأخلاقية، والعقل في مقابل الإيمان، وما شابه ذلك» [8]. وهناك صياغة أخرى لما يعد جوهريا هي تلك المقابلة نفسها بين العنصرين، وتشير تلك الصياغة إلى أن «الجدل الثائر بين الليبراليين» يتمثل في «ما إذا كان الاستقلال أو التسامح هو القيمة الأساسية في النظرية الليبرالية» [9]. ونجد في هذه الصيغة القوية من هذا التناقض - التي ترجع إلى ويل كيمليكا - أن «الاستقلال» يعني تقريبا المعنى نفسه الذي يعنيه غالستون، وهو الاستعداد النفسي الذي يعطي أولوية قصوى للتشكك السقراطي (نسبة إلى سقراط) في المعتقدات التقليدية والأساليب المعتادة في الحياة. و«التسامح» يقابل «التنوع» عند غالستون، فما يجب أن تتسامح فيه الدول الليبرالية هو الممارسات التي تقوم بها الجماعات التي تستند أساليب حياتها إلى نبذ الأفكار الليبرالية مثل المساواة والحرية. ولما كان هذا العرض للقضايا المهمة موضع النقاش قد فرض نفسه على الفلسفة السياسية في البلدان المتحدثة بالإنجليزية، فليس من قبيل المفاجأة - على الإطلاق - أن الدراسات الناتجة غير واضحة، كما أنها تسبب اللبس. ولما كان من حقي الاختيار بين هذين التفسيرين، فإني أرى أن «لا شيء مما سبق» يمثل الحل المناسب. وسوف أوضح في هذا القسم من الفصل العيوب التي تشوب الحل الأول، وفي القسمين التاليين سوف أوضح العيوب التي أراها في الحل الثاني، وسوف أخصص القسم الأخير لوضع نظريتي الخاصة حول حقوق الجماعات.

لكن ما الذي يمكن قوله إذن حول مفهوم الليبرالية الذي من شأنه أن يجعل جوهرها هو التحفيز على الاستقلال باعتباره نوعا من الاستعداد النفسي؟ لا شك في أن العديد من الليبراليين سينزعون إلى القول إن المجتمع يصبح أفضل - ما لم تحدث مفاجآت - كلما انتشر بين أفراده الاستعداد للتساؤل حول إمكان تبرير المعتقدات والممارسات. غير أن ذلك يختلف كثيرا عن المطابقة بين الليبرالية والمطالبة بأن تحمل الدولة على عاتقها مهمة غرس الاستقلال في أذهان مواطنيها. ويعد جون ستيوارت

ميــل مثالا وجيها على ذلك، فمن الواضــح أن ميل كان يرى أنه من المفيد أن يتأمل الناس معتقداتهم وأن يمارسوا نوعا من الاختيار الواعي لأسلوب حياتهم. وقد كتب يقول في كتاب «عن الحرية»:

> لا تتحســن القوى العقلية والأخلاقية، شأنها شأن القوى العضلية، إلا بالاستخدام، ولا تمارس الملكات من خلال القيام بشيء لمجرد أن الآخرين يقومون به، ولا من خلال الاعتقاد في شــيء لمجرد أن الآخرين يعتقدون فيه... ومن يدع العالم - أو القسم الذي يعيش فيه من هذا العالم - يختار له طريقة حياته لا يحتاج إلى أي ملكة ســوى ملكة التقليد، شأنه شأن القرود. ومن يختار طريقة حياته بنفسه يستخدم جميع ملكاته... ومن المحتمل أن يرشــد إلى طريق قويم ويبعد عن طريق الشر من دون «ممارســة الملكات التي يســتلزمها الاختيار»، لكن ما هي إذن قيمته النسبية كإنسان؟ [10]

غير أن ميل كان في الوقت ذاته مهتما في كتابه «عن الحرية» اهتماما شــديدا بإثناء الدولة عن القيام بأي محاولة لتشــكيل شخصية المواطن، حتى إن كانت ستشكلها في صورة يرى أنها مثيرة للإعجاب. ونجد بالتالي أن رأيه بشــأن الدور الشــرعي الــذي يجب أن تؤديه الدولــة فيما يتعلق بالتعليم كان رأيا صارما على نحو لافت للنظر.

وفي هذا الســياق نجد أن ميل - بدلا مــن أن يضع على عاتق الدولة مهمة غرس قيمة الاســتقلال في أذهان المواطنين - يصر على أن الدولة يجب أن تبتعد عن عملية التعليم تماما، فيجب أن يقتصر دور الدولة على اشــتراط أداء الطــلاب أداء مرضيا في الامتحانات العامة الســنوية «مع وجود نطاق معين من المواد الدراســية يتســع تدريجيــا، بحيث يصبح من الإجباري فعليا اكتساب الجميع حدا أدنى معينا من المعرفة العامة والأهم من ذلك الاحتفاظ به» [11]. وســيكون على آباء الأطفال الذين يفشلون في ذلك «دفع غرامة متوسطة» (وهو ما يتفق مع روح حزب العمل الجديد [12]). ويشــير ميل إلى أن الدولة يمكنها منح شــهادات توضــح أداء الطلبة في الامتحانات الاختيارية الخاصة بمستويات التحصيل الدراسي الأعلى من المســتوى الأساسي الذي يجدد، غير أنه يجب أن تقتصر هذه الامتحانات

أيضا على «الحقائق والعلوم الإيجابية على وجه الحصر»، وإن كان من الممكن أن تشتمل تلك «الحقائق» على حقيقة أن هذا الرأي أو ذاك يستند إلى أسس معينة ويؤمن به هذا المؤلف أو ذاك أو هذه المدرسة أو الكنيسة أو تلك [13]. كما كان ميل يرى أنه يجب السماح للآباء بإرسال أطفالهم إلى المدارس التي تدرس فيها بعض المعتقدات الدينية المحددة إلى جانب بقية المنهج الدراسي [14].

وعلى الرغم من كل ما سبق، فقد أصبح من المعتاد بين أوساط فلاسفة السياسة المعاصرين استخدام مصطلح «ليبرالية ميل» للإشارة إلى وجهة النظر التي ترى أن التحفيز على الاستقلال هو من وظائف الدولة، بيد أنه من الواضح أن الربط بين ميل ومثل هذا الرأي حول دور الدولة يعد صورة ساخرة من الموقف الذي اتخذه ميل [15]. فضلا عن ذلك، فإن ميل لم يكن يعتقد في وجود أي صلة بين عملية تشكيل الشخصية المستقلة ووجود المؤسسات الليبرالية، فمن الواضح أن محاولة غرس استعداد نفسي للتشكك في المعتقدات على طريقة سقراط سوف تلاقي عائقا كبيرا إذا كان من المحتمل أن يلاقي من يخضعون لتلك المحاولة المصير نفسه الذي لقيه سقراط. ونجد أن الليبراليين المعاصرين يمكنهم - مثل ميل - النظر إلى حقيقة أن المجتمع الليبرالي يجعل الاستقلال الفردي ممكنا على أنها حجة لمصلحة الليبرالية، وهم ينظرون إليها على هذا النحو بالفعل. غير أن ذلك لا يلزمهم بتاتا بالفرضية التي تقول إن الدول يجب أن تغرس قيمة الاستقلال في الأذهان إجباريا، وهو تعبير يوجه الانتباه إلى مدى غرابة المقترح بأكمله.

وقد يكون من المفيد المقارنة بين ما يمكننا تسميته «الاستقلال كمثل أعلى» ومصطلح «الاستيعاب كمثل أعلى» الذي ناقشناه في الفصل السابق، ولنذكر إذن أن مصطلح «التنوع كمثل أعلى» الذي اقترحته آيريس يونغ كان يتميز بطبيعة مختلفة أتم الاختلاف عن مصطلح «الاستيعاب كمثل أعلى» الذي استخدمته، إذ نجد أن «التنوع كمثل أعلى» وفقا لرأي يونغ كان يعد بالفعل برنامجا سياسيا يهدف إلى استخدام نفوذ الدولة بغرض الإبقاء على هويات الجماعات إلى الأبد، أما مقترح «الاستيعاب كمثل أعلى» الذي

طرحتــه فكان مثلا أعلــى بحق. وكان ذلك المثل الأعلــى يعد بالفعل رؤية للمجتمع يمكــن أن تروق البعض. والصلة الوحيــدة بين هذا المثل الأعلى والمؤسســات الليبرالية «المتعامية عن الاختلاف» هي أن هذه المؤسســات تجعل في الإمكان تحقيق «الاســتيعاب كمثل أعلى». غير أن هذا هو كل ما يمكن لتلك المؤسسات فعله، فهي في حد ذاتها لا تقوم بأي شيء يمكن أن يؤدي إلى وجود مجتمع يتحقق فيه «الاســتيعاب كمثل أعلى»، فلكي يحدث ذلك يجــب اتخاذ أعداد لا تعــد ولا تحصى من القــرارات الفردية، وأن تتخذ هذه القرارات صــورة معينة، وإذا لم تتخذ هذه الصورة فلن يتحقق «الاستيعاب كمثل أعلى».

لكن، لنقم الآن، على المنوال نفســه، بتعريف «الاســتقلال كمثل أعلى» باعتبــاره رؤية لوضــع معين يقوم جميع أفــراد المجتمع خلاله بتخصيص قدر كبير من الوقت والجهد للقيام بأنشــطة معينة، مثل محاولة استقصاء حقيقة معتقداتهم والبحث عن الأســاس المنطقي للمؤسسات والممارسات التي يحيون وســطها. ولا شــك في أن هذا المثل الأعلى يعد أكثر شــعبية بكثيــر من «الاســتيعاب كمثل أعلى» الذي تقوم يونــغ بتعريفه، غير أن ما يهمنا حاليا هو أن كلا المثلين الأعليين لهما علاقة متشــابهة بالمؤسســات الليبرالية، فهذه المؤسســات توفر الظروف التي يمكن في ظلها أن يزدهر الاســتقلال، غير أنها لا تفعل شــيئا على نحو مباشــر مــن أجل تحقيق «الاستقلال كمثل أعلى»، فنجد في المجتمع الليبرالي أن الأشخاص الذين لا يرغبون في تكريس كل مجهوداتهم لعملية الاستقصاء والتشكك التي قام بها سقراط يكونون أحرارا تماما في ذلك.

ويتعــارض مفهــوم «التنوع كمثل أعلى» عند يونــغ بالضرورة مع مفهوم «الاســتيعاب كمثل أعلى»، لأن جوهر المفهوم الأول هو ضرورة منح مختلف الحقــوق والامتيازات للأفراد وفقا لهويات الجماعــات التي ينتمون إليها. والسياسات العامة اللازمة لتحقيق التنوع أو التسامح – كما يعرفه غالستون وكيمليكا – لا تتعارض مع «الاستقلال كمثل أعلى» تعارضا منطقيا بالطريقة نفســها. غير أنه ما من شــك فــي أن الآثار الناتجة عن تلك السياســات ستضر عادة بعملية غرس قيمة الاستقلال الشخصي. وهذا ليس من قبيل

المصادفة، لأننا رأينا من قبل أن هدف البرامج السياسية التي تهدف إلى تعزيز الاستقلال أو التسامح هو بالتحديد حماية أفراد الجماعات غير الليبرالية من خطر الزوال التدريجي الذي يحتمل أن تتعرض له القيم غير الليبرالية عندما تصطدم بالحريات التي يمنحها المجتمع الليبرالي.

ويمكن التوسع أكثر من ذلك في مظاهر التشابه بين «الاستقلال كمثل أعلى» و«الاستيعاب كمثل أعلى»، فقد جادلت في الفصل السابق أنه يمكن التوصل إلى حجة تؤيد وجود المؤسسات الليبرالية من دون الإشارة إلى وجود أي نزعة داخل تلك المؤسسات، مهما كانت طبيعتها، لتسهيل عملية تحقيق «الاستيعاب كمثل أعلى». وأنا أريد الآن أن أقول بتلك الروح ذاتها إن الشيء نفسه ينطبق على الحجة المؤيدة لليبرالية، فلا يجوز أبدا أن تستند تلك الحجة إلى التوافق بين الليبرالية و«الاستقلال كمثل أعلى». وعلى الرغم من أن من يقدرون قيمة هذا المثل الأعلى سوف يدفعهم ذلك بالتأكيد إلى تأييد المؤسسات الليبرالية، فإنه يمكن إثبات مناقب تلك المؤسسات من دون الاحتكام إلى قيمة الاستقلال. بل يمكننا أيضا أن نوضح لمن ينتقصون من قيمة الاستقلال كمثل أعلى بعض الأسباب التي تجعلهم يوافقون على الحقوق الفردية التي يمكن استقاؤها من المبادئ الليبرالية.

وفيما يلي رؤية أندرياس فوليسدال لهذا الموضوع:

> إن الاهتمام بقدرة «الفرد» على تغيير الخطط الحياتية لا ينبع من افتراض أن ذلك يعد اهتماما محوريا عند جميع الأفراد، فنجد بـ «الأحرى» أن الاهتمام بتغيير الخطط الحياتية يعد أساسيا فقط بالمعنى التالي: يجب أن ندرك ونعترف بأهمية اهتمام البعض بتغيير الآراء الدينية أو الانتماء الثقافي من دون تدخل من جانب الدولة. وخلال الصراعات يجب أن يكون هذا الاهتمام أكثر أهمية من اهتمام البعض باستخدام سلطات الدولة لفرض رؤيتهم للعالم (16).

وبالتالي يمكننا القول إنه من الناحية النظرية سوف يلتزم الناس، من دون شك، بالمعتقدات السائدة في مجتمعهم، بينما يدركون في الوقت ذاته أنه سيظهر في كل جيل عدد من الأشخاص الذين سيرفضون تلك المعتقدات. والسؤال الذي سيجب علينا طرحه إذن هو: كيف نتعامل مع الأشخاص الذين يواجهون هذا المصير؟

كل ما يلزمنا لدعم الموقف الليبرالي هو أن نوافق على أنه سيكون من الاستخدام الجائر لسلطة الدولة أن نوقع عليهم عقوبات جنائية، وأنه سيكون من الاستخدام المشروع لسلطة الدولة التصرف لمنع تعرضهم للتمييز في سوق العمل وسوق الإسكان... وهلم جرا.

وبالمثل، يشير فوليسدال إلى أن حجة «حرية الصحافة وحرية التعبير... ليست بحاجة إلى أن تستند إلى الرأي القائل بأن الاستقلال الذاتي للأفراد له قيمته الذاتية» [17]. إذ يمكن إقامة الحجة عبر الدفع بأن قمع هذه الحريات من شأنه أن يسمح بازدهار الفساد من دون رادع، وهناك كم هائل من الأدلة التاريخية والمقارنة الذي يدعم هذا الادعاء. وما يمكن أن يقال على نطاق أوسع هو أن ادعاء ليبراليي العصر الفيكتوري أن أي مجتمع يفتقر إلى حرية التعبير يحمل في طياته بذور انهياره، إذا ما جردناه من زخارفه الشرقية، فإنه يظل هناك الكثير مما يمكن قوله عن ذلك الادعاء، ويمكننا أن نقول أيضا (كما فعلت في الفصل الثاني) إنه يجب أن تتاح للناس الفرصة لتغيير حياتهم من خلال استكشاف الإرث الروحي والفني والعلمي للجنس البشري، من دون أي رقابة، فليس علينا أن نفترض تعطشا عاما للمعرفة - أو حتى نرغب في أن يكون عاما - لكي نقول إنه من الاستخدام القمعي والجائر لسلطة الدولة حجب المعرفة عمن يبحثون عنها وينشدونها.

وأنا أرى أن السمة المميزة لليبرالية هي مبادئ الحرية، التي هي أساس المؤسسات الليبرالية الرئيسية: ألا وهي المساواة المدنية، وحرية التعبير والدين وعدم التمييز وتكافؤ الفرص.. وهلم جرا، ويمكن الوصول إلى هذه المبادئ بعدد من الطرق البديلة، ففي الماضي - على وجه الخصوص - شاع الاحتجاج بالله والطبيعة لتوفير أساس لهذه المبادئ. وأنا أنكر وجود أي مخططات متكلفة من هذا القبيل، وفي هذا أتفق مع معظم الفلاسفة الليبراليين المساواتيين المعاصرين، فأنا أرى ببساطة أن المبادئ الليبرالية هي أعدل طريقة للفصل في المنازعات التي تنشأ حتما نتيجة لتضارب المصالح وتعارض المعتقدات حول الظروف الاجتماعية للحياة الطيبة [18]. ولقد دفعت بأن الاحتكام إلى المعاملة العادلة يكفي لتفسير

وجه الخطأ في الاضطهاد الديني، وأن الاحتكام إلى تكافؤ الفرص يكفي لتفسير لماذا لا ينبغي فرض الجهل بالقوة. ومع ذلك، إذا ما أصر شخص ما على أن منهج الحجة يبدو كأنه أقيم في صلب تفضيل معين للحرية على القمع، فلا أستطيع أن أقول إنني يجب أن أشعر بالحاجة إلى الاعتراض عليه، إذ إنه حتما سيكون من المستغرب قليلا ألا تنم الليبرالية عن انحياز نحو الحرية.

وإذا كنت محقا، فإن الطرح القائل إنه «لا يوجد سوى ضربين من الليبرالية، هما اللذان حددهما غالستون وكيمليكا» لا بد من أن يكون طرحا خاطئا، لأنه من الممكن دعم المبادئ المعيارية لليبرالية «المتعامية عن الاختلاف»، من دون الاستناد إلى قيمة الاستقلال الذاتي، في حين أن أهم نقطة في النموذج البديل من الليبرالية، والذي يحتكم إلى قيم التنوع والتسامح هو أنه لا يؤدي إلى هذه المبادئ. لكن هذا يترك لنا السؤال التالي: هل يعتبر الضرب الأول من ضربي الليبرالية اللذين يدعي غالستون وكيمليكا أنهما قد حدداهما حقا مفهوما عن الليبرالية؟ إن الحجة المضادة واضحة ومباشرة، «فالمثل الأعلى للاستقلال الذاتي» هو مفهوم عن الحياة الطيبة شأنه شأن أي مفهوم آخر، وبالتالي فإن غرس الحكم الذاتي من جانب الدولة يعد انتهاكا للحياد بين المفاهيم من يشبه، على سبيل المثال، غرس عقيدة دينية معينة. للإجابة عن هذا السؤال يمكن القول إن التشبيه غير دقيق، لأن الأشخاص الذين يتمتعون بالاستقلال يمكنهم التمسك بأي معتقدات واقعية يريدونها. وكل ما نعنيه باستقلالية الأشخاص هو أن أي معتقدات يؤمنون بها ستكون موضع تفكير عميق، فلن يكون ما يؤمنون به مجرد معتقدات رسخها في أذهانهم آباؤهم وجماعتهم ومدارسهم. وأنا أميل إلى الاعتقاد بأن هذه الإجابة تكفي لجعل الليبرالية المؤيدة للاستقلال شكلا أصيلا من الليبرالية. غير أن تلك الإجابة ليست هي الإجابة التي أريد تأييدها، وأنا أنوي التأكد من أن الحجة التي سأدحض بها ضرورة قيام الدولة على نحو فعال بتحقيق التنوع لا تستند في أي نقطة فيها إلى الادعاء بأنه من واجب الدولة دعم الاستقلال.

3 - الليبرالية والتنوع

إن مناصـــري التنوع محقون بالتأكيد فـــي إصرارهم على أهمية حرية الانتماء للكيانـــات أو الجمعيات. غير أنهم يخطئون عندما يشـــيرون إلى أن المبـــادئ الليبرالية تعـــوق الليبراليين إلى حد ما عـــن إدراك قيمة تلك الحرية، فمن الصحيح أن الفردية الليبرالية تعني أن أي جماعة ليست لها قيمة فوق قيمتها عند أفرادها (وعند الأشخاص الآخرين الذين لا ينتمون إليهـــا)، غير أن ذلك يتفق تماما مع الإدراك الكامل للدور الذي تمارســـه الجماعات والجمعيات التي ننتمي إليها في تحقيق رفاهيتنا.

ويجـــب أن نعلم أن الليبرالية تعد قبل كل شـــيء مبـــدأ يتعلق بالكيفية التي يجب أن تعامل بها الدولة الناس. فضلا عن ذلك، فإنه بمرور الوقت أصبـــح من المقبـــول تدريجيا أن الدولة لا بد مـــن أن تفرض معايير معينة على المنظمات غير الحكومية، فنجد على ســـبيل المثال أنه لو كان بمقدور شـــركات القطاع الخاص الاستهانة بالمبدأ الذي يؤكد ضرورة وجود تكافؤ لفرص التعيين في الوظائف أمام المرشـــحين لها، ممن تتساوى مؤهلاتهم، من دون أن تتعرض تلك الشركات لأي عقاب، فإن ذلك يعد استهزاء بذلك المبدأ. وسيكون من غير المنطقي أيضا أن نقول إن شركات الحافلات التي تديرها سلطات الحكم المحلي هي فقط المطالبة بعدم التمييز بين الركاب، حيث إن ذلك يعني أن شـــركات القطاع الخاص ســـيكون لها كامل الحرية في إلزام الســـود بالجلوس في مؤخـــرة الحافلة. ومثل هذه التدخلات هي تدخلات ضرورية لضمان ألا تتحول مبادئ المساواة في المعاملة إلى مبادئ لا قيمة لها في المجالات الحيوية للحياة مثل التوظيف والإســـكان والسفر. غيـــر أن ذلك لا يترتب عليـــه إطلاقا أنه لا بد من أن تقوم كل جماعة وكل جمعيـــة بوظائفها في إطار القيود التي يكـــون من الملائم فرضها على أي نظـــام حكم، إذ لا يوجد مبدأ ليبرالـــي يقتضي ضرورة أن تتخذ القرارات العائليـــة وفقا لأغلبية الأصـــوات، أو أن أولياء الأمور لا يمكنهم مراقبة ما يشاهده أطفالهم في التلفاز. كما أنه لا يوجد ما يمكن أن يمنع الناس من الانتماء إلى كنيســـة تخول الســـلطة الكاملة للبابـــا أو البطريرك، أو يقوم واعظ يســـحر الجماهير بكلامه بإدارتها إدارة استبدادية. ولا يوجد أيضا

أي مبـدأ ليبرالي يمنع أي كنيسـة من أن تطلب مـن أعضائها عدم قراءة كتب معينة أو مشاهدة أفلام معينة، فكل ما تسعى إلى تحقيقه المؤسسات الليبراليـة هو منـح الناس قدرا كبيرا من حريـة التصرف، وإحدى طرق ممارسـة تلك الحرية هي أن يتبعوا - بإرادتهـم - الأوامر التي تصدرها هيئات يعترفون بسلطتها.

وقد يتسـاءل البعض في هذه الحالة عن سـبب كل تلك الجلبة، فما الـذي يريده مؤيدو التنوع أو التسـامح ولا تسـتطيع المبـادئ الليبرالية تحقيقه؟ ويمكن لنا اقتراح إجابة لهذا السـؤال من خلال لفت الانتباه إلى أن المبادئ الليبرالية تضع حدودا لسـلطة الجماعات على أفرادها. ونجد بالتالـي أن الكنائس يمكنها - قانونيا - توجيه أفعال أعضائها شـريطة أن يكون لهـؤلاء الأعضاء حرية عدم طاعة تلك الأوامر من دون التعرض لأي عقوبـة (في الدنيا على أي حال) سـوى الطرد من الكنيسـة. ونجد على النقيض أن الكنيسـة ستكون قد تخطت حدودها إذا طالبت «الذراع الطولى للسلطة المدنية» (كما كانت تسميها محكمة التفتيش) بمعاقبة من يقومون بالبدع أو من يرتدون أو لا يطيعون الكنيسة. ومما لا يمكن قبوله أيضا، وفقا للمبادئ الليبرالية، وجود كنيسة يمكن أن ينزل أعضاؤها، من دون خوف من العقاب القانوني، العقاب البدني بمن تركوا تلك الكنيسـة أو عصوا أحكامها.

ونجـد بالمثل أنه على الرغـم من أن الدولـة الليبرالية يمكن أن تمنح الآباء قدرا كبيرا من حريـة التصرف في تربية أولادهم، فإنه يجب وضع حدود تقيد تلك الحرية، فتجـب حماية الأطفال من أولياء أمورهم الذين يمكـن أن ينزلوا بهـم الأذى البدني حتى إن كان ذلك ما تأمر به معتقدات أوليـاء الأمور أو عاداتهم. ومن بين الأمثلة المألوفة على ذلك أولياء الأمور الذين تدفعهم معتقداتهم الدينية إلى منع العلاج الطبي الذي ينقذ الحياة عن أولادهم. ومن الأمثلة الشـهيرة الأخرى العادة - أو مجموعة العادات علـى نحـو أكثر تحديدا - التي كثيرا ما يشـار إليها باسـم ختان الإناث أو اسـتئصال البظر، والتي توصف أيضا بتشويه الأعضاء التناسلية عند الأنثى، وهو وصف أكثر شمولا ودقة. ولا تختص الليبرالية وحدها بوجهة

النظر التي تقول بأن على الدولة تجاهل ما يريده أولياء الأمور في هذه الحالات، فأي مبدأ يضع على عاتق الدولة واجب الحيلولة دون تعرض قاطنيها للإصابة الجسدية والموت لا بد أن يستلزم تدخل الدولة. وكل ما علينا قوله هو أن هذه هي الدولة الليبرالية.

وإذا كان هذا هو موقف الليبرالية، فما هي الأخطاء التي يراها النقاد فيه؟ لقد أوردت في الفصل الثاني فقرة من فصل كتبه بيخو باريخ عن «محدودية الليبرالية من ميل وحتى راولز»، ولكن هل يمكننا التساؤل عن مظاهر هذه المحدودية؟ يقول بيخو باريخ إن «الليبراليين يخصخصون» أساليب الحياة غير الليبرالية ولا يسمحون بالاعتراف العام بها، ولا أن تحتل منزلة عامة ولا أن تتلقى التأييد العام[19]. غير أن القول بأن الليبرالية «تخصخص» أساليب الحياة غير الليبرالية يعني أيضا القول إن أفراد الجماعات غير الليبرالية يتمتعون بالحقوق نفسها التي يتمتع بها الجميع. وإذا كان هذا صحيحا فإنهم يتمتعون بكامل الحرية في مشاركة الآخرين في الامتثال - مثلا - لقواعد ديانة ما تتصف بأنها استبدادية ومعادية للنساء ومتعصبة. غير أن الشروط التي يمكنهم القيام بذلك وفقا لها هي الشروط نفسها التي تنطبق على جميع أقرانهم من المواطنين، فالدولة لا تولي أهمية خاصة للمعايير الخاصة بالجماعات الليبرالية أو غير الليبرالية. وهذا بالفعل هو المعنى الجوهري المقصود عند الإشارة إلى أحد المجتمعات بأنه مجتمع ليبرالي.

لكن، ماذا عن البديل الذي يقدمه باريخ؟ إذا كان من المفترض بأن يشير «الاعتراف والمنزلة والدعم العموميان» إلى ما هو أكثر من الإشارات اللفظية التي تخرج من شفاه السياسيين، فلا بد من أنها تعني وجود إجراءات تمنح حصانة وسلطات قانونية خاصة لقادة الجماعات غير الليبرالية تمكنهم من التحكم في أفراد تلك الجماعات بطرق كان يمكن أن تنتهك القانون لو لم توجد تلك الإجراءات. ولا نحتاج إلا إلى القليل من التخيل حتى نرى كيف أن الحقوق التي تمنحها الليبرالية للأفراد يمكن أن تذهب مع الريح بسبب بعض التنازلات التي ترمي إلى - وتؤدي إلى - زيادة سلطة الجماعات على أفرادها، ولنتذكر شكوى تشارلز تيلر من أن

الليبرالية «المتعامية عن الاختلاف» لا ترحب بالتنوع، لأن مبادئها لا يمكن أن تفسح في المجال لوجود سياسات تهدف إلى إحباط محاولات «هؤلاء الأشخاص الذين قد يرغبون في الإفلات من الجماعات التي ينتمون إليها بدعوى تحقيق هدف فردي من أهداف تنمية الذات»[20]. ولنتذكر أيضا وصف بيخو باريخ لحرية الكلمة على أنها تعود بالفائدة على الكُتَّاب، وبالضرر على غيرهم، والعلاج الذي اقترحه من قمع الكتابات الدينية غير المحترمة.

لقد تساءلت من قبل عما إذا كان من الملائم وصف نظرية تجعل من بين المهام الرئيسية للدولة ترسيخ جذور الاستقلال بأنها نظرية ليبرالية أصلا أم لا؟ وأشرت - من دون اقتناع كبير - إلى أنه يمكّن وصفها كذلك، ولكن بشق الأنفس. غير أنه عندما يتعلق الأمر بالصورة المزعومة من الليبرالية التي تجعل التنوع أو التسامح محوريا بالنسبة إليها، فإن القضية تبدو واضحة لي وضوح الشمس، فنجد في السياق الحالي أن «التنوع» و«التسامح» يشيران إلى سياسات يمكن أن تؤدي، على نحو منتظم، إلى إضعاف نوع محدد من الحقوق، وهي حقوق الأفراد في التمتع بالحماية من الجماعات التي ينتمون إليها، والتي يجب على الدولة الليبرالية أن يكون شاغلها الشاغل ضمانها (الحقوق)، فكيف يمكن لنظرية تهدم المبادئ الليبرالية أن تكون صورة من الليبرالية؟!

وأنا أعتقد أن غالستون يكشف خبايا الموضوع، من خلال الربط بين الصورة الأولى من النظرية الليبرالية عنده و«ليبرالية التنوير» وبين الصورة الثانية و«ليبرالية الإصلاح»[21]. وقد أشرت بالفعل من قبل إلى أنه لا يوجد «مشروع تنوير» وحيد، ولا أحتاج هنا إلا إلى إضافة أن من الغريب - إلى أبعد الحدود - مساواة مثل هذا المشروع مع الفكرة التي تفيد بأن المهمة الرئيسية للدولة هي أن تغرس في الأذهان (في مقابل تمكين) استعدادا نفسيا للاستقلال. ونجد بالمثل أن الافتراض بوجود «مشروع إصلاح» وحيد مشكوك فيه أيضا، حيث يفضل مؤرخو العصر الحالي المدققون الحديث عن «حركات الإصلاحات الأوروبية» من أجل تأكيد ضرورة النظر إلى «عصر الإصلاح» باعتباره «عصر حركات الإصلاح الجماعي»[22].

لكن لو كانت هناك قاعدة عامة يمكن وضعها من دون خوف من اللوم، فإنها تلك التي يقدمها لنا كاتب حديث يتعاطف مع المصلحين، فيقول إن «التسامح لم يكن هو أعظم إنجازات الإصلاح» [23].

ويحذرنا المؤلف نفسه - بحكمة - من أن من يعيشون حاليا في المجتمعات التعددية والمدنية يتناسون بسهولة الخطورة الكبيرة التي كانت تمثلها تهمة التجديد «غير المصرح به» بالنسبة إلى المصلحين [24]. وهكذا نجده يقول:

> كان لوثر وكالفن... يهدفان إلى (أو وجدا نفسيهما ملتزمين بذلك) تحقيق إصلاح يقتصر على مناطق معينة... وكان من المفترض أن يقوم السكان «فيها» - بمجرد قيام الحكام بإضفاء السمة الرسمية على الإصلاح - بإنكار «البابوية» والتقيد بالديانة البروتستانتية كشرط للإقامة في تلك المناطق... وكان هذا النوع من الإصلاح - على الرغم من أنه محدود وغير مرض - يضمن على الأقل وجود صورة تقريبية للشمول الذي كانت تمثله الكنيسة القديمة، ويحمي من الطائفية والإجراءات المخلة بالنظام (بل والعنيفة والمتعلقة بعقيدة الألفية السعيدة) (*) [25].

فلقد كانت الانحرافات غير الأرثوذكسية عن «البابوية» في مثل كراهة «البابوية» ذاتها. وسوف نرى كيف أن القائلين بتجديد العماد تعرضوا لاضطهاد رهيب في أوروبا، وهو ما يوضح سبب وجود كثير من أتباعهم الروحيين في أمريكا الشمالية. وفي هذا السياق، أعلن كالفن في كتاب «دفاع عن الأرثوذوكسية» أنه «في حالات الهرطقة لا بد من الدفاع عن مجد الله وعظمته، بغض النظر عن جميع المشاعر الإنسانية»، وكان ذلك يبرر بالتالي إحراق سرفيتوس(**) [26] ومن المفيد أيضا أن نعلم أن لوثر لم يكن يؤيد فقط فرض الأرثوذوكسية بين المسيحيين، بل لقد «ثار أيضا في نهاية حياته على اليهود وأوصى بتدمير منازلهم ومعابدهم وكتبهم، وأوصى كذلك بالحيلولة دون وجود حقوق مدنية لهم» [27].

(*) الألفية السعيدة: هي إحدى العقائد التي يؤمن بها بعض المسيحيين، والألفية السعيدة هي عصر ذهبي يسبق القيامة: هي ألف عام يحكم خلالها المسيح وأتباعه الأرض، كما ذكر في الكتاب المقدس [المحررة].

(**) مايكل سرفيتوس (1511 - 1553)، هو رسام خرائط وطبيب وعالم لاهوت إسباني، شارك في حركة الإصلاح البروتستانتية، وأحرق بتهمة الهرطقة بناء على حكم صادر عن مجلس الحكم البروتستانتي في جنيف [المحررة].

وسيكون من الخطأ تماما أن نفترض أن تعدد الأديان قد جاء نتيجة سياسة متعمدة تهدف إلى تحقيق التسامح، حتى في البلدان التي توجد بها تلك التعددية كما في حالة الجمهورية الهولندية التي تعد حالة شهيرة لذلك. «في معاهدة عام 1576 التي وحدت مقاطعات هولندا وزيلاند حصل وليام أورانج على تفويض لـ«إبقاء ممارسة الديانة البروتستانتية التي خضعت للإصلاح والحفاظ عليها، مما أدى إلى التوقف عن ممارسة الديانات الأخرى التي تعارض الإنجيل والتخلي عنها». وقد نتج «ذلك المستوى من الحرية الدينية التي ظهرت في الجمهورية الهولندية» لسبب واحد فقط وهو «فشل الكنيسة والدولة في «الاتفاق على شروط جديدة للوحدة على الرغم من الجهود الحثيثة التي بذلاها من أجل ذلك»[28]. ويمكن بالتالي أن نخلص إلى أنه بعد مرور قرن ونصف تقريبا يؤيد الباحثون التاريخيون حاليا ما قاله ميل في كتابه «عن الحرية» من أن «هؤلاء الذين كان لهم السبق في الإفلات من الكنيسة التي كانت تدعو نفسها الكنيسة العالمية لم يكن لديهم بصفة عامة استعداد للسماح بوجود اختلافات في الآراء الدينية بدرجة لا تقل عن عدم استعداد الكنيسة ذاتها لذلك»[29].

ومن الصحيح بطبيعة الحال أن تفسخ الكنيسة العالمية قد أدى إلى وجود تنوع ديني بين دول غرب أوروبا. إلا أن أحدا لم يكن يرى أن ذلك يعد ظرفا يجب الترحيب به ترحيبا إيجابيا، فقد كانت الكنيسة الكاثوليكية الرومانية لا تزال تطمح إلى العالمية، «أما المصلحون فكانوا ينوون أساسا إصلاح العالم المسيحي بأكمله وظلت تلك هي نيتهم[30]. وبالتالي كان صلح أوغزبرغ الذي أبرم في العام 1555 وأوجد نوعا من الاعتراف الرسمي بالتعدد الديني بين الدول. «كان بمنزلة حالة سلام عامة مؤقتة استندت إلى المساومات السياسية التي كانت تعترف. في تلك اللحظة على الأقل. بعدم جدوى فرض تسوية دينية، لكنها كانت تتبنى أيضا الرؤية التي سادت في القرون الوسطى والمتمثلة في كنيسة واحدة وإمبراطورية مسيحية واحدة. ولم يكن هذا السلام نتيجة لوجود أي إحساس بالتسامح»[31]، وكان من الأكثر ملاءمة أن يتحدث غالستون عن «مشروع الإمبراطورية العثمانية» بدلا من الحديث عن «مشروع الإصلاح»، وذلك أثناء بحثه عن

نموذج لدولة تتسامح مع الجماعات غير الليبرالية التي تتمتع بالحكم الذاتي داخليا.

ولكن لنفترض أننا تخيلنا تطبيق المبادئ التي اشتمل عليها صلح أوغزبرغ داخل الدول وليس بين الدول؛ عندئذ سنجد بالفعل صورة تقريبية للسياسة التي تهدف إلى تعزيز تنوع الجماعات من خلال ما تتخذه الدولة من إجراءات. وسوف يقابل المبدأ الذي يقول «عندما يكون هناك حاكم واحد يجب أن يكون هناك ديانة واحدة فقط» مُسلّمة تقول «عندما تكون هناك جماعة واحدة يجب أن يكون هناك مجموعة واحدة فقط من المعتقدات والأعراف»[32]. وسيوافق معظم مؤيدي التنوع والتسامح المعاصرين، الذين كثيرا ما يشددون على أهمية التمتع بحق الرحيل، على النص الذي يحكم «بحق الرعايا غير الراغبين في قبول دين الأمير في الهجرة». إلا أن هؤلاء يميلون إلى عدم الإصرار على أنه ينبغي أن يتمتع الناس بالقدرة الفعلية على ممارسة هذا الحق، ويعد ذلك أيضا أحد أوجه الشبه مع مبادئ صلح أوغزبرغ المذكور آنفا، حيث كانت تنص على أن «الهجرة تستلزم دفع الديون التي يدين بها من يريد الهجرة للأمير، وهو الأمر الذي قد يكون مستحيلا من الناحية الاقتصادية»[33].

والمقصود من كل ما سبق ليس مجرد القول بأن مصطلح «ليبرالية الإصلاح» يتألف من لفظين متناقضين، فالمقصود هو أن السياسات التي تؤيد باسم «ليبرالية الإصلاح» ليست سياسات ليبرالية. وإذا صح ذلك فإنه يكون من الطبيعي أن نسأل عن الأسباب التي تجعل أي شخص يعتقد في أن السياسات التي تهدف إلى تعزيز التنوع أو التسامح (كما يُعرفه فلاسفة السياسة حاليا) يمكن أن تعد آثارا لليبرالية. إن السبب الأهم هو أن كثيرا من الناس في الآونة الأخيرة أصبحوا يساوون بين الليبرالية والنسباوية الثقافية. وسوف أوضح في القسم التالي من هذا الفصل مدى الانتشار المدهش لهذه الفكرة، بينما أتطرق باختصار في البقية المتبقية من القسم الحالي إلى ثلاثة توجهات فكرية أخرى تظهر مرارا وتكرارا بين أوساط من يريدون القول بوجود مقوم حقيقي لليبرالية لا يهدف إلا إلى تحقيق التنوع أو التسامح.

وتتمثل الحجة الأولى فيما يلي: «أن الليبرالي ملتزم من الناحية النظرية باحترام جميع الأشخاص على السواء. ولما كانت الثقافة مغروسة داخل البشر فإن احترام هؤلاء البشر يستلزم احترام ثقافاتهم وأساليب حياتهم»[34]. وهذه الصياغة بعينها مأخوذة عن بيخو باريخ، إلا أن الفكرة ذاتها شائعة شيوعا واسعا؛ وهذه الفكرة تبعث الحياة في جانب كبير من البلاغة التي يحتوي عليها كتاب جيمس تُولي الموسوم «تعددية غريبة الأطوار»، والذي سوف أناقشه في الفصل السابع [35]. غير أن المشكلة الواضحة التي تنطوي عليها هذه الحجة - والتي أجدني مضطرا إلى التصريح بها - هي أن الثقافات غير الليبرالية عادة ما تضع على عاتقها انتهاك مبادئ الاحترام المتساوي. وبالتالي فإنه لا يمكن أن يترتب على الاحترام المتساوي للناس احترام ثقافاتهم عندما تقوم هذه الثقافات بانتظام بمنح الأولوية على سبيل المثال لمصالح الرجل على حساب مصالح المرأة.

بيد أن ذلك لا يعني أنه من المشروع أن تقوم الدولة الليبرالية بقمع الجماعات التي تنتهك أعرافها مبادئ الاحترام المتساوي. وسوف أكرر أن حرية الانتماء لجماعة معينة هي إحدى القيم الليبرالية الأساسية، وهي تحمي حرية الجماعات التي تسمح أعرافها - ضمن أشياء أخرى - بالمعاملة غير المتكافئة للنساء والرجال. أما الشرط الوحيد الذي يمكن فرضه على جماعة ما بحيث يُمكنها من فرض معاييرها على أفرادها فهو ضرورة أن تقتصر العقوبات التي تدعم تلك الأعراف على عقوبات تتفق مع المعايير الليبرالية. وهذا يعني في جوهره أنه إذا كان الانتماء للجماعة يمكن أن يتوقف على الخضوع لهذه الأعراف غير العادلة فإنه لا يجب ألا يتعرض من يتركون تلك الجماعة أو يطردون منها لخسائر لا مبرر لها؛ وسوف أتطرق إلى هذه الفكرة بمزيد من التفصيل في نهاية هذا الفصل. غير أن ما أريد التشديد عليه هنا هو أن القيمة التي تؤيد حرية الجماعات في أن يكون لها منهجها غير الليبرالي لا تتمثل في احترام ثقافة تلك الجماعات، بل في الاعتراف بأهمية حرية الانتماء في حياة الناس.

ومن بين الأمثلة التي سـأتطرق إليها بقدر من التفصيل قانون الطلاق عند اليهود والمسلمين؛ فعلى الرغم من أن ذلك القانون لا يساوي بين الرجل والمرأة في المعاملة فإنه لا يمكن للدولة الليبرالية أن تعيد صياغة ذلك القانون، لأن السبب الوحيد الذي يدفع أي شخص للتمسك بذلك القانون هو رغبة ذلك الشخص في أن يظل عضوا ذا مكانة مميزة داخل الجماعة الدينية؛ كما لا يمكن للدولة الليبرالية أن تعطي قوة القانون للقواعد الدينية التي تخالف المبادئ الليبرالية التي تنادي بالمعاملة المتساوية. وإذا قمنا بتعريف «حقوق الجماعات» بحيث تكون «حق الجماعات في الحكم الذاتي واستخدام الوسائل التي تمكنها من حماية ممارساتها الدينية والثقافية»، فإنه يكون علينا أن نتفق مع يائيل تامير على أن هذه الحقوق:

> إما أن تكون خطيرة أو غير ذات أهمية؛ فهي تكون خطيرة إذا كان في الإمكان استخدامها في داخل الجماعة بغرض تقييد حقوق وحرية أفراد تلك الجماعة؛ وتكون غير ذات أهمية إذا كانت ستُمنح فقط للجماعات التي تعامل أفرادها بالقدر نفسه من الاهتمام والاحترام. ولا تنطبق هذه الأوصاف إلا على القليل جدا من الجماعات التي تطالب بالحقوق، أو لا تنطبق علي أي جماعة منها [36].

بل إن تشاندران كوكاثاس أوضح أن السبب المعتاد للمطالبة بحقوق الجماعات هو بالتحديد الرغبة في عدم الوفاء بمتطلبات الاهتمام والاحترام المتعادلين بين أفراد الجماعة. «وإذا كانت الليبرالية تعني وجود دولة قومية تحكمها مبادئ العدالة الليبرالية، فلا يمكن للدولة الليبرالية التغاضي عن التنوع الثقافي الشديد. إلا أن الكثيرين يرون أن الحقوق الثقافية التي يمكن لهذه الدولة منحها لا تستحق المعاناة»[37]. ولعل ذلك الرأي صحيح، بيد أن ذلك لا يعني وجود فهم بديل لليبرالية يمكن أن يؤيد «التنوع الثقافي الشديد» من خلال إلغاء الإجراءات الليبرالية المعيارية التي تهدف إلى حماية الأفراد أو استخدام سلطة الدولة لدعم الممارسات التي تنتهك المبادئ الليبرالية الأساسية للحرية والمساواة. والنتيجة التي أود الخروج بها هي أن الليبرالية لا يمكن أن تؤازر «التنوع الشديد» وأن ذلك هو النهج الصحيح.

ويمكننا مناقشة الحجة الثانية التي تدعي إثبات الصلة بين الليبرالية وترسيخ الدولة للتنوع، في الصورة التي قدمها باريخ، والتي تتمثل في أن «الليبراليين... يرون أن التنوع الثقافي يوسع من نطاق الخيارات المتاحة»[38].

غير أن أي ليبرالي يجادل على هذا النحو سيكون مخطئا؛ بل إن باريخ نفسه يقول في موضع لاحق من الفصل نفسه أن «الثقافات ليست خيارات»، وهو ما يعني بوضوح أن وجود مجموعة متنوعة من الثقافات المختلفة لا يؤدي إلى «زيادة نطاق الخيارات المتاحة أمامنا»[39]. والحقيقة أن التعددية الثقافية عادة ما تحد من نطاق الخيارات المتاحة لأي فرد بعينه. «وعلى الرغم من أن السياسات التعددية تسعى إلى تشريع التغاير في الثقافة القومية في بريطانيا ....، فإنها على النقيض أفسحت المجال للحركات الانفصالية والمتعصبة التي تسعى إلى فرض التماثل والتجانس على جميع تابعيها»[40]. والنقطة الوحيدة التي أختلف فيها مع هذه الصياغة هي أنني لا أرى تناقضا في الجمع بين التغاير بين الجماعات والتجانس داخلها، فإذا عزمت الدولة على استخدام سلطاتها الجبرية في محاولة التميز الثقافي للجماعات، فمن الصعب تخيل طريقة لتحقيق ذلك لا تقوي شكيمة من يرغبون داخل كل جماعة في فرض معتقدات ومعايير سلوكية موحدة على أفرادها.

ثمة حجة بديلة لحجة باريخ تظهر في بعض الأحيان وتتمثل في الإشارة إلى تحمُس جون ستيوارت ميل للتنوع في كتابه «عن الحرية» ثم استنتاج أنه لما كان ميل يعد أحد الأمثلة النموذجية لليبرالية فلابد أن يكون التنوع هو إحدى القيم الليبرالية. حقا، من الصحيح تماما أن ميل يدفع في نهاية الفصل الثالث من كتابه بأن «التنوع اللافت للنظر في الشخصية والثقافة» هو الذي «جعل عائلة الشعوب الأوروبية جزءا متطورا باستمرار من البشرية وليس جزءا ثابتا»[41]. إلا أننا يجب أن نتذكر أن عنوان هذا الفصل هو «حول التفرد باعتباره أحد عناصر الرفاهية» وليس «حول التنوع...»، فالتنوع هو بالفعل قيمة كبيرة عند ميل ولكن طالما كان مجرد تعبير عن التفرد، فنجد أن ميل يقول في واحدة من فقرات كتابه التي تزخر باللغة المنمقة على نحو مربك:

> إن البشر لا يصبحون مادة جميلة وراقية للتأمل من خلال إضعاف كل السمات الفردية في حد ذاتها وتحويلها إلى سمة واحدة، وإنما من خلال تشجيع تلك السمات واستجماعها في إطار الحدود التي تفرضها حقوق ومصالح الآخرين. ولما كانت الأعمال تحمل صفات من يبدعونها، نجد أن الحياة البشرية أيضا تزداد ثراء وتنوعا وحيوية بالطريقة نفسها [42].

ومن الواضح بالتأكيد أنه لا يمكن النظر إلى تقريظ ميل للتعددية على أنه يدعم ما يسميه تشارلز تايلور على سبيل المثال «الليبرالية المؤيدة للاختلاف» دون تحريف كلمات ميل على نحو شاذ؛ وهي الليبرالية التي «تكون محايدة بين الذين يقدرون قيمة الإخلاص لثقافة الأسلاف وهؤلاء الذين قد يفضلون الإفلات من تلك الثقافة بدعوى تحقيق أحد الأهداف الفردية للتنمية الذاتية»[43]. إن استخدام سلطات الدولة من أجل دعم قيم الأسلاف قد يرسخ التنوع بين الجماعات من خلال الحيلولة دون حدوث استيعاب اختياري مع مجموعة أخرى من القيم. غير أن ذلك لن يحدث إلا من خلال سحق السمة الفردية التي كان ميل يُعليها. ويقول باريخ: «من المتوقع بطبيعة الحال أن الليبرالية التي يؤمن بها ميل لا تُعلي من التنوع في حد ذاته وإنما التنوع من وجهة النظر الليبرالية»[44]. وهذا بالفعل هو ما يجب أن نتوقعه بشرط النظر إلى مصطلح «التنوع من وجهة النظر الليبرالية» على أنه يعني فقط أي ضرب من التنوع يتفق مع المؤسسات الليبرالية.

ومما هو غني عن الذكر أن باريخ نفسه لا يفهم «التنوع من وجهة النظر الليبرالية» على هذا النحو؛ فهو يتبع نهج غالستون وكيمليكا في افتراض أن النوع الوحيد من التنوع الذي يسمح به مذهب ميل الليبرالي هو ذلك التنوع الذي «يقتصر على الحدود الضيقة للنموذج الفردي من التفوق البشري» والذي يساويه باريخ بالاستقلال الذاتي[45]. وإذا نظرنا إلى «أسلوب الحياة الليبرالي» و«أسلوب الحياة الاستقلالي» على أنهما مترادفان بالطريقة التي يراهما بها باريخ، فإنه سيتضح للمرة الثانية أننا أمام عملية اختيار غير حقيقية بين الاستقلال والتنوع [46]. ولا بد من

تعريف أســاليب الحياة الليبرالية على أنها تعني فقط أي نوع من أساليب الحيــاة التي لا تتعارض مع وجود المؤسســات الليبراليــة. وعندئذ يمكننا الإشــارة إلى أن هذا المفهوم الخاص بأســاليب الحيــاة الليبرالية لا يعلي بالضرورة من قيمة الاســتقلال، وهو ما يحاول باريــخ إخفاءه عن أعيننا باستخدام مفاهيم مخادعة.

الحجــة الثالثة والأخيرة التي سأناقشــها الآن تتعلق بالفارق بين ما هــو عام وما هو خاص، فقد أصبح من بين المعتقدات التقليدية بالفعل. خصوصا بين أوســاط نقاد الليبرالية من مناصري الحركة النسائية. أن الليبرالية مبدأ يرتبط ارتباطا فريدا بحماية «القطاع الخاص».ثم ينظر إلى ذلك المعتقد على أنــه يعني أن الليبراليين ملتزمون بإبعاد ما يجري داخــل العائلات عن عــين الدولة وتدخلها. وهذا ادعــاء غير دقيق من الناحية التاريخية حتى أنه يقــارب اللامنطقية. وكان من الأصح القول بــأن جميع المجتمعات التي عاشــت على وجــه الأرض كان المجال العام فيها يرتبط بالعلاقات القائمة بين العائلات؛ وبالتالي كانت الدولة عبارة عن تحالف من العائلات يمثله شــيوخ تلــك العائلات، وبداخل كل عائلة كان لكبير العائلة (الذكر) ســلطة شــبه مطلقة على زوجته. أو زوجاته. وأطفالــه وخَدَمِه وعبيده إذا كان له عبيد. وهكذا قال جون ســتيوارت ميل في كتابه الموســوم «اســتعباد النســاء» إن «الرجل كان في العصور القديمة له ســلطة قتل زوجته أو إبقائها على قيد الحياة، لكن ذلك كان قبل ظهور المســيحية؛ ولم يكن هناك أي قانون ينصرها عليه؛ فقد كان الرجل بمنزلة القاضي والجلاد بالنســبة لزوجته»[47]. كما كان للأب في روما القديمة أيضا ســلطة قتل أولاده أو إبقائهم على قيد الحياة. وكان ذلــك بمنزلة الفصل بين المجالين العام والخــاص ولكن على نحو مبالغ فيه. بيد أننا إذا قلنا إن تلك هي إحدى الأفكار التي تتميز بها الليبرالية لكان ذلك من قبيل الســخرية. فالعكس هو الصحيح؛ فالليبراليون كانوا فــي مقدمة من بذلوا الجهود من أجل التخلص من مظاهر عدم الأهلية القانونية للمرأة، وجعل معاشرة الزوج لزوجته جنسيا رغما عنها جريمة يعاقــب عليها القانــون، والمطالبة بتدخل أكثر فاعليــة من جانب قوات

الشرطة في حوادث العنف العائلي والملاحقة القضائية لمن يعتدون على الأطفـال، والإصرار على ضرورة إلزام أوليـاء الأمور قانونيا بتوفير ما يلزم لتعليم أولادهم.

لقـد كان ميل نموذجا يحتذى في هذه النقطة؛ فهو بعيد كل البعد عن الإقـرار بفكـرة أن العائلات تنتمي إلى «المجال الخـاص»، حيث يقول إن هذه العائلات تشـكل «حالة تكون فيها... مسألة الحرية في غير موضعها تماما، فمن الواجب أن يكون للشخص حرية التصرف كما يشاء في شؤونه الخاصـة؛ غير أنـه يجب ألا تكون له حرية التصرف كما يشـاء نيابة عن شخص آخر بحجة أن شـؤون هذا الشخص الآخر هي شؤونه أيضا»[48]. ولا تـزال المظاهر التي انتقدها ميل موجودة. ولا يزال هناك نزوع متزايد تدريجيا لافتـراض أن مصالح الأطفال تدخـل بطريقة ما ضمن مصالح أوليـاء الأمور. بيـد أن المحافظين الذيـن يمتدحون ما يدعـى بـ «القيم العائلية» هم الذين يقترفـون ذلك الخطأ عادة، تماما كما كان يحدث في عهـد ميل. أمـا الليبراليون فيهتمون أكثر بحمايـة الأطفال من الآباء من خلال المطالبة بمنع بعض مظاهر الإساءة إلى الأطفال مثل العقاب البدني وتشـويه الأعضاء التناسـلية للفتيات وإجبار الآباء لأولادهم على الزواج. ويواجه الليبراليون في سـبيل ذلـك مصاعب تتمثل في الاعتراضات التي يوجهها الأشخاص المتحمسون عادة للتنوع الثقافي كما سنرى.

4 - النسباوية الثقافية والتسامح

إحدى السمات المحددة لليبرالية هي التسامح الأخلاقي والديني. فالآراء التي ترى أن بعض أشـكال السـلوك (مثل العلاقات الجنسـية المثلية مثلا بـين البالغين الراغبين في ذلـك) تعد آثمة وغير طبيعيـة لا يجوز فرضها بالقانون: فليس من حق القوانين تنظيم السـلوكيات مادامت هذه السلوكيات لا تنتهـك القيود التي تضعها الدولة الليبراليـة لحماية الأفراد، إلا أن ذلك لا يعنـي أن الليبراليين أنفسـهم لا يمكن أن يكون لديهـم آراء محددة حول حقيقة بعض العقائد الدينية وزيف البعض الآخر، أو بصفة أعم حول القيمة الأخلاقيـة للأفعال التـي يجيزها القانون. فكل ما يرفضـه الليبراليون هو

أن يمنح القانون للدولة حرية إلغاء الحقوق التي تضمنها المبادئ الليبرالية بفرض المعاقبة على المعتقدات أو الأفعال التي لا يوافق عليها الليبراليون، كما يرغبون في فرض نفس هذا الإجراء المقيد للذات على غير الليبراليين أيضا. كما أن معظم الليبراليين يرون أيضا عن حق أن الدولة يجب أن تحمي الناس من التمييز الذي يستند إلى بعض العوامل مثل الدين والتوجه الجنسي.

والتسامح وفقا لليبرالية يمتد كما رأينا آنفا إلى الشؤون الداخلية للجماعات غير الليبرالية شريطة أن تظل تلك الشؤون الداخلية في إطار القوانين الليبرالية. إلا أن هذا الإطار في حد ذاته غير متاح للجميع. وهذا بالتحديد هو القيد على التسامح الذي يعارضه هؤلاء الذين يرون أن هناك صورة أعلى من الليبرالية تجعل أقصى أولوية لها تحقيق «التنوع» أو «الاستقلال». وهكذا يسعدني أن أتفق مع تشاندران كوكاثاس على أن «فكرة التسامح هي لب الليبرالية»[49]. إلا أنني لا أتفق معه في تفسيره لتلك الفكرة التي تعد لب الليبرالية، فهو يرى أنه يجب باسم التسامح الليبرالي التخلي عن الإجراءات الوقائية المعيارية التي تضعها الليبرالية من أجل حماية الأفراد من التعرض للأذى من قبل جماعاتهم. وقد قلت من قبل إن حرية الانتماء تعد إحدى القيم الليبرالية المهمة. غير أن كوكاثاس يمنح هذه الحرية دورا من الحيوية بحيث تحل محل جميع القيم الأخرى تقريبا؛ «فالنظر إلى حق الانتماء على أنه حق أساسي يعني منح الجماعات سلطة كبيرة ويمنع الآخرين من التدخل في ممارساتها سواء كان ذلك التدخل باسم الليبرالية أو أي مثل أعلى أخلاقي آخر»[50].

لقد اقتبست في موضع سابق من كوكاثاس قوله: «إذا كانت الليبرالية تعني وجود دولة قومية تحكمها مبادئ العدالة الليبرالية، فلا يمكن للدولة الليبرالية أن تتغاضى عن التنوع الثقافي الشديد. بيد أن كثيرين يرون أن الحقوق الثقافية التي يمكن لمثل تلك الدولة منحها لا تستحق المعاناة»[51] وكانت إجابتي أن ذلك قد يكون صحيحا ولكن سيترتب عليه أن الليبرالية لا تتفق مع بعض أنواع «التنوع الثقافي الشديد». ويختلف موقف كوكاثاس اختلافا شديدا؛ فهو يتساءل عما إذا كانت رؤيته «يمكن أن تؤيد الظلم داخل جماعات الأقلية؟» وهو يجيب عن سؤاله بما يلي:

> إذا كانت إقامة العدل تعني إعطاء كل شخص حقه، فالإجابة...تعتمد على ما الذي يحق لكل شخص. غير أن المشكلة تكمن في أن الجماعات الثقافية المختلفة لها مفاهيم مختلفة حول ما يحق للأفراد أو ما هم مؤهلون له، وفي كثير من الحالات لا تقدر تلك المفاهيم الحريات ومظاهر المساواة التي تظهر بوضوح في مفاهيم العدالة الليبرالية[52].

غير أن ذلك يجب ألا يمثل مشكلة فهو يقرر حقيقة فحسب، وسوف تكون مشكلة بالفعل لو سمح لكل جماعة بتطبيق مفهومها الخاص عن العدالة. وإذا فعلنا ذلك فسوف يترتب عليه حتما. كما يقول كوكاثاس. «احتمال ظهور الظلم داخل بعض الجماعات الثقافية وفقا للمعايير الليبرالية: فمن الممكن ألا يتم احترام حرية العبادة، وقد تغلق بعض الفرص أمام النساء، وقد تظهر قيود شديدة على حقوق الأفراد في التعبير عن أنفسهم»[53].

وأنا أرى أن كوكاثاس قد قدم لنا خدمة جليلة من خلال إظهار الفارق بين الليبرالية والمفهوم البديل الذي يدعى «التنوع» أو «التسامح» ويمثل في حقيقة الأمر أحد أشكال النسباوية الأخلاقية. وقد ذكرت في القسم السابق من هذا الفصل أنه في بعض الأحيان يشار إلى أن الليبرالية ملتزمة بالضرورة بالنسباوية الأخلاقية، فنجد على سبيل المثال أن بيخو باريخ يقول إن الليبراليين لديهم «أسس معرفية» تجعلهم يقدرون قيمة «التنوع والتعدد الثقافي»[54]. وهو يوضح لنا تماما (وإن كان ذلك واضحا تماما من السياق) أن معنى ذلك أن الليبراليين يجب أن يؤيدوا وجود إجراءات تضمن الإبقاء إلى الأبد على أساليب الحياة التي تخالف المبادئ الليبرالية، فهو يقول إن «أي ليبرالي لا يمكنه منطقيا أن يُميز ويحمي أسلوب الحياة الليبرالي»[55]. والرأي الذي يقول بأن هذا الأسلوب هو الأسلوب الوحيد الصحيح لا يمكن لأي ليبرالي تبريره دون الدخول في دوائر مفرغة أو ربما التعرض لتلك التهمة»[56].

وإذا كان الليبرالي لا يؤمن بأن الليبرالية مبدأ صحيح (سواء وضعنا كلمة صحيح بين علامتي اقتباس أم لم نضعها) فمن يكون الليبرالي؟ أنا أرى أن السمة التي تميز الليبرالي هي أنه شخص يرى أن هناك حقوقا

معينة ضد الظلم والاستغلال والأذى يحق لكل إنسان المطالبة بها، وأن الاحتكام إلى «التنوع الثقافي» والتعدد لا يفوق في قيمته قيمة الحقوق الليبرالية الأساسية. ونجد وفقا لهذا المعيار أن كوكاثاس ليس ليبراليا، مثلما أن كيمليكا هو الآخر ليبرالي على الرغم مما يقوله عكس ذلك كما سأوضح فيما بعد. والحقيقة أن الجدل الذي ثار بينهما في عدد من الأدبيات على مدى العقود السابقة يشبه المعركة بين تويدليدم وتويدليدي (وهما شخصيتان متماثلتان في رواية أليس في بلاد العجائب). ولكن هل يعني ذلك المعيار أنه لا يوجد العديد من الليبراليين بين أوساط الفلاسفة السياسيين من الناطقين بالانجليزية؟ والإجابة بالنفي بالتأكيد؛ فهناك نسبة كبيرة ممن لا يكتبون عن التعددية الثقافية ويؤمنون بالليبرالية. إن ما يعنيه هذا المعيار هو أن عدد الليبراليين بين أوساط المتعاطفين مع التعددية الثقافية أقل بكثير مما يدعيه هؤلاء المتعاطفون. ولنركز الآن على كوكاثاس الذي يقول:

> إن جميع المجتمعات تضم بدرجات متفاوتة مجموعة متنوعة من الديانات واللغات والأقليات العرقية والممارسات الثقافية وبالتالي فهي تضم أيضا مجموعة متنوعة من المثل الأخلاقية العليا. ويعد المجال العام...نوعا من التسوية توضح حاجة الأشخاص الذين يتبعون أساليب حياتية مختلفة إلى وضع مجموعة من المعايير المشتركة لتنظيم التفاعل بينهم باعتبار أن التفاعل أمر لا يمكن تجنبه[57].

من الواضح أن كوكاثاس يشير إلى أنه يمكن اندماج نوع من «القواعد الأخلاقية العامة» لخلق معايير تمنع الصراع بين المجموعات، بالتشابه مع الطريقة التي «نشأت بها قواعد العوام وتطورت بمرور الوقت لتحكم التفاعل بين الجماعات في المناطق التي لا تتواجد فيها حقوق الملكية ويمكن أن ينشأ فيها صراع حول استخدام الموارد العامة»[58].

ومن الواضح أن هذه رؤية لمجتمع يدين بالكثير للتفكير الفوضوي، فهذه القصة الخاصة بظهور إطار معياري ينظم استخدام الموارد العامة في غياب أي نوع من السلطة السياسية هي التي يفضلها مؤيدو

الفوضوية؛ وما يقوله كوكاثاس بصراحة هو أنه يقترح أن «تلك العملية نفسها يمكن أن تفسر كيفية ظهور المجال العام من خلال التفاعل بين الجماعات أو المجتمعات المحلية التي تقل الاختلافات بينها فيما يتعلق بالمصالح المتعارضة في مجال الانتفاع من الأراضي عن الاختلافات بينها في المعتقدات الأخلاقية»[59]. وبالتالي تكون الفرضية التي يستند إليها «التسامح» هي الفوضى الأخلاقية. ولا توجد معايير شاملة يمكن وفقا لها الحكم على الجماعات والمجتمعات المحلية، أو أن هذه الأحكام لا يمكن بأي حال من الأحوال أن تكون أساسا شرعيا لممارسة السلطة السياسية.

ومن بين المغالطات القوية على نحو لافت للنظر تلك الفكرة التي تقول بأنه يمكن الاستناد إلى النسباوية الأخلاقية كأساس للتسامح الديني وغيره من أنواع التسامح؛ وينطبق ذلك على العدمية أيضا. وهناك فكرة أخرى بديلة تمثل نوعا من المغالطة أيضا وتتمثل في اقتراح أن النسباوية الأخلاقية تؤيد قيمة تنوع الجماعات. وفي هذا الصدد يقول جون غراي، على سبيل المثال، إن «تعدد القيم» (والذي يعد اسما آخر للنسباوية الأخلاقية في المفردات الخاصة به) يعني ضمنيا أن «التنوع أمر محمود، ويترتب على ذلك أن عالم البشر سيظل ثريا بالقيم إذا لم يشتمل فقط على المجتمعات الليبرالية وإنما أيضا على أنظمة الحكم غير الليبرالية التي تؤوي أشكالا ذات قيمة من الحياة كانت ستهلك لو لم توجد تلك الأنظمة»[60]. غير أنه لكي نصف الحياة في أحد أساليبها بأنها ذات قيمة فلا بد أن يكون لدينا معيار عام للقيمة، وهو بالتحديد ما تنكره المقدمة المنطقية لهذه الحجة (وسوف أتناول هذه النقطة باستفاضة في الفصل السابع - بالجزء الثاني من هذا الكتاب).

ويمكن من ناحية أخرى تقديم التنوع على أنه هذه القيمة العامة بالتحديد؛ وعندما يزداد التنوع يمكننا القول بأن «عالم البشر سيكون... أكثر ثراء بالقيم». ولكن أكثر ثراء بالنسبة لمن؟ وهو سؤال يطرحه دانيل واينستوك ويتصل بموضوعنا، فلا يكون من المفيد تحقيق القيم إلا إذا كان باستطاعة البشر الانتفاع من تلك القيم بطريقة أو بأخرى[61]. ويدعي كوكاثاس تقبله لمفهوم الفردية الأخلاقية باعتباره حقيقة بديهية؛ ويتمثل هذا المفهوم في أن جميع المؤسسات لابد أن يتم تقييمها في نهاية الأمر

احتكاما إلى تأثيراتها فــي الأفراد[62]. غير أنه من المنطقي إلى حد بعيد أن بعض الجماعات ســتقوم بتصرفات تتعارض بشــدة مع بعض أفرادها علــى أي حال. وبالتالي لا يمكن للتنوع الثقافي أن يكون هو الخير المطلق. بل إنه بمجرد أن نســير وراء تلك الفكرة سنتوصل سريعا إلى استنتاج أن التنــوع مرغوب فيــه مادامت كل من الجماعات المتنوعــة قامت بوظائفها بطريقة تلائم تماما تحقيق رفاهية أفرادها والحفاظ على حقوقهم. وهذا بالتحديد هو الموقف الليبرالي.

ومن بين الوسائل الشهيرة لتأييد القيمة المطلقة للتنوع تشبيهها بقيمة التنــوع البيولوجــي، ويقول بيخو باريخ فــي هذا الصدد: «لــو كان لدينا اســتعداد لحماية الأنواع النباتية والحيوانية النادرة حتى وإن كنا لا ندرك قيمتها في الوقت الحاضر فمن غير المنطقي تدمير أســاليب الحياة التي ليــس لها ضرر واضح ومحدد عليها هي ذاتها أو على الآخرين»[63]. وهذا التشــبيه يحتوي على الكثير من الأخطاء حتى أنــه من الصعب البدء في حصرها. ولنبدأ بالإشــارة إلى أن الكثير من الأشــخاص - بمن فيهم أنا - يرغبــون في التأكيد على أن الحجة المؤيدة للحفاظ على الأنواع الحيوانية والنباتية يجب ألا تســتند تماما إلى افتراض قيمتها لدى البشــر، فيمكن القول بأن ســلامة الطبيعة تمثل قيمة في حد ذاتها. غير أنه من الصعب إدراك القيمة التي يمكن أن تتضمنها «أســاليب الحياة» مســتقلة عن أي امتيازات تمنحها تلك الأساليب لأفراد الجنس البشري.

وحتى لو تجنبنا فكرة أن الأنواع النباتية والحيوانية لها قيمة مستقلة عن مصالح البشــر فســوف تكون لدينا بالرغم من ذلك أســباب قوية تدعونــا إلى الحفاظ على تلك الأنــواع؛ إذ إننا قد حصلنا على كثير من المنتجات المفيدة من نباتات وحشــرات لا يبشــر مظهرهــا بأي منفعة، وبالتالي ســيكون من الحمق القضاء على تلك النباتات والحشرات التي لا نعرف قيمتها الكامنة. وحتى لو كنا نهتم أساسا بالحفاظ على الأنواع «المميزة» مثــل الطيور والزواحف والأســماك - والثدييات أيضا بالطبع - فــإن الطريقــة الوحيدة لضمــان بقاء تلك الأنواع هــي تأمين موطنها الأصلــي بأكملــه؛ حيث إنه لو انقــرض أحد الأنواع «غيــر المفيدة» من

منطقة ما فستندثر أيضا الأنواع الأخرى التي تعتمد عليها. وما نتمتع بــه من فهم علمي للأنظمة البيئية من القصــور بحيث لا يمكننا مجرد عمــل قائمة بعلاقات الاعتماد المتبادل بين الأنــواع الحية، وبالتالي من المستحيل التنبؤ بالنوع الذي سيشمله التأثير المتتالي لعمليات الانقراض الــذي ينتج عن انقراض أحد الأنواع في البدايــة[64]. إني لأجد أنه من الصعب إمكان تطبيق جانب كبير من هذا التشــبيه على أساليب الحياة عند البشــر، فهناك احتمال بعيد تماما بحيث يمكن التغاضي عنه دون خــوف من النقد، وهو أن هناك مزايا أكيــدة في تعذيب وقتل الخصوم السياسيين أو في معاقبة النسوة اللائي يشتكين من التعرض للاغتصاب بدلا من ملاحقة مرتكبي الاغتصاب.

إن باريخ يتحدث عن أســاليب الحياة التي لا تتســبب في أذى واضح ومميز لها ذاتها أو لأساليب الحياة الأخرى؛ غير أن فكرة أن هناك أساليب حياة مؤذية أو غير مؤذية في حد ذاتها لا تبدو لي فكرة منطقية، فأنا أرى أنه يمكن النظر إلى أي أســلوب من أساليب الحياة على أنه يضر بأسلوب آخر إذا كان يعوق مســاره الطبيعي. كمــا أن رفض هذا النوع من الإعاقة أو قبولها يعتمد على طبيعة أســلوب الحياة الذي يتعرض للإعاقة واتجاه تلــك الإعاقة. بيد أننا نجد على أي حال أن الفكرة المنطقية إلى حد بعيد هي أن أحد أســاليب الحياة يمكن أن يضر ببعض من يتبنونه، فالمؤسسات الليبرالية لا تهدد أســاليب الحيــاة التي تتوافق معها. ونجــد بالتالي أن أساليب الحياة الوحيدة التي تحتاج إلى الاحتكام إلى قيمة التنوع الثقافي هي تلك الأســاليب التي تتضمن بالضرورة مظاهر ظالمة لعدم مســاواة أو تتطلب ســلطات لغرس القيم والســيطرة تتعارض مــع الليبرالية من أجل الحفــاظ على بقائهــا. ولما كانت تلك الثقافات غيــر عادلة وظالمة لبعض أفرادها على الأقل فإنه من الصعب تفهُّم سبب الحفاظ على تلك الثقافات عمــدا. بل إن هناك عدداً قليــلا من الأنواع الحية نعرفه على وجه اليقين ونتمنــى زوالــه، وربما يكون من الملائم المقارنة بين بعض أســاليب الحياة ومــرض الجدري (حتــى الجدري قد وجد مــن يدافع عنه باســم التنوع الثقافي، كما سنرى في الفصل السابع).

ومن بين الحجج الأخيرة التي يمكن أن نؤيد بها وجود نظام يشتمل على أعلى درجات التسامح هي أن ذلك النظام سيؤدي إلى وجود سلام، فإذا كانت القاعدة الوحيدة التي تحكم العلاقات بين الجماعات هي عدم تدخل بعضهم في شؤون بعض، فيمكن أن نقول إن لدينا صيغة تحول دون الصراع بين الجماعات. وهذا صحيح إلى الحد الذي تذهب إليه هذه الحجة، بيد أنها لا تذهب بعيدا، فتحقيق السلام بأي ثمن يعد قيمة عامة غريبة عندما يكون الثمن هو التضحية بحريات أفراد إحدى الجماعات الظالمة بل وبحياتهم أيضا. وإذا كان من المفروض تقييم المؤسسات وفقا لتأثيراتها في أفراد البشر، فمن الصعب تصور إمكانية الموافقة على نظام يكون فيه مبدأ استقلال الجماعات هو المبدأ السائد على الرغم من أن هذا المبدأ يمنح الجماعات سلطات مطلقة لإخضاع أفرادها لأبشع التصرفات.

ويعترف كوكاثاس بأن «صورة الدولة باعتبارها نوعا من التسوية بين مختلف الجماعات الذين يعيشون في ظل نظام من التسامح المتبادل يبدو... أنها تقدم المجتمع السياسي على أنه صورة من المجتمع الدولي».[65] ونجد بصيغة أكثر تحديدا أن هذه الصورة تقدم لنا المجتمع السياسي على أنه يقابل صورة معينة من صوره وهو المجتمع الدولي الذي يقول عنه مايكل والزر إنه «يعد أساسا نظام يحتوي على أقصى درجات التسامح» وأن «مبدأ السيادة هو في الأساس مبدأ للتسامح»[66]. ومن حسن الحظ ظهور تعديات كبرى على مبدأ السيادة خلال الخمسين سنة المنصرمة؛ ولا يحتكم الآن إلى ادعاء أن الكيفية التي تعامل بها دولة ما رعاياها تعد من صميم شؤونها الداخلية إلا الدول التي تحمل تبعة الكثير من التصرفات (بما في ذلك الولايات المتحدة الأمريكية فيما يتعلق بعقوبة الإعدام). ونجد رغم ذلك أن كوكاثاس على حق عندما يلفت الانتباه إلى التشابه بين مفهوم المجتمع الدولي عند والزر وفكرته (كوكاثاس) التي مفادها أنه من قبيل الظلم إخضاع المجتمعات (أو الجماعات) المحلية داخل الدولة لمبادئ العدالة التي لا تتقبلها تلك المجتمعات ذاتها.

ونجد من الناحية الرسمية أن مبدأ السيادة هو مبدأ قانوني؛ وهو يمنع خضوع الدول لسلطات أعلى منها. ومن بين النتائج الطبيعية لهذا المبدأ عدم المسؤولية القانونية للدول. إلا أن والزر يقدم لنا حجة تؤيد عدم

المسؤولية القانونية التي تجعل الدول غير مسؤولة أخلاقيا كذلك. وتتمثل هذه الحجة في أن هناك «افتراضا ضروريا من الناحية الأخلاقية» بوجود «توافق» بين الحكومة والمجتمع لا يختفي إلا عند قيام الحكومة بتنفيذ سياسات الإبادة الجماعية أو الاستعباد ضد جانب من سكانها[67]. ونجد بالتالي أن والزر يؤيد قيام كل دولة بالتطبيق العام للمعايير التي تشتمل على القيم المشتركة للمجتمع القومي (الذي يفترض تفرده) الذي يسكن أراضي البلاد. إلا أنه في ذات الوقت لا يضع حدودا للتنوع بين الدول. فمادامت تلك الدول لا تقوم بأعمال الإبادة الجماعية والعبودية فلا يمكن حتى أن تتعرض لمجرد الانتقاد من قبل الأجانب عنها، فكيف يمكن إذن السماح بالتدخل في تلك الدول من أجل منع الاضطهاد والظلم؛ حيث إن والزر يرى أن «الاضطهاد» و«الظلم» يعدان مفهومين ثقافيين. والمنهج الذي يتبعه والزر هو «منهج تعددي متعصب» على حد تعبير تلميذه ديفيد ميلر؛ إذ لا توجد قوانين عامة للعدالة، ولا بد أن ننظر إلى العدالة على أنها من صنع مجتمع ما في وقت ما، ولا بد أن ينبع الوصف الذي نعطيه للعدالة من داخل هذا المجتمع ذاته[68]. وعلى حد تعبير والزر: «يكون المجتمع عادلا إذا كانت مظاهر الحياة الأساسية فيه تمارس بطريقة معينة تحقق إلى حد ما المفاهيم المشتركة لأفراد هذا المجتمع»[69].

ومن الواضح أن هذه هي النسباوية الثقافية، بيد أنها من نوع غريب غير كامل، أي أنها بمنزلة المقابل الفلسفي للرأي السطحي الذي يقول بأن بداية حدود غير البيض هي مدينة كالييه الفرنسية. ويقبل كوكاثاس فرضية النسباوية الثقافية غير أنه يتساءل تساؤلا معقولا حول السبب الذي يجعل من الضروري أن تأتي تلك النسباوية الثقافية بهذه الصورة الشاملة؛ فلماذا لا تبدأ حدود غير البيض من أقرب نقطة إلينا[70]. أما كيمليكا فله موقف وسط يسمح للنسباوية الثقافية بأن تكون شاملة إلى حد متوسط، فهو يرى أن حدود البيض يمكن أن تبدأ من حدود ويلز أو اسكتلندا (أو من حدود مقاطعتي نونافوت وكويبك في حالة كندا) وليس من كالييه. ونجد على النقيض من كل ذلك أن الليبراليين يؤمنون بأن جميع الناس سواسية؛ فغير البيض لا وجود

لهم بالنسبة إلى الليبراليين لأنهم يرون أن كل شخص في العالم يحق له على السواء التمتع بالحماية التي توفرها المؤسسات الليبرالية سواء كان يتمتع بها حاليا أم لا.

ولا يتردد والزر في الإعلان عن أنه يؤيد النسباوية الثقافية. ويستتبع ذلك أنه عندما يخاطب مواطنيه الأمريكيين لا بد أن يحتكم إلى تفسير ما لما يدعي أنه القيم الأمريكية. ولما كانت تلك القيم قيما ليبرالية فإنه يصبح ليبراليا في داخل الولايات المتحدة فقط. غير أنه يوضح أنه من قبيل النقد غير الملائم انتقاد المجتمعات الأخرى استنادا إلى القيم الليبرالية؛ فلا بد أن تكون نقطة البداية لمنتقدي أي مجتمع هي قيم ذلك المجتمع ذاته. ولكن الليبرالي ملتزم بمبادئ الليبرالية ولا يتلون وفقا للظروف؛ ويتضح بالتالي أن والزر ليس ليبراليا على الإطلاق. ولكن في تلك الحالة لا يكون كيمليكا ليبراليا أيضا، وهذا أمر غريب لأنه يعلن أنه ليبرالي؛ بل إن العنوان الفرعي لكتابه «المواطنة متعددة الثقافات» هو نظرية ليبرالية عن حقوق الأقليات. لكنه في حقيقة الأمر يتبنى الحجج التي يقدمها والزر «ضد فرض الليبرالية على الدول الأخرى»، ويضيف أنه يرى أن «جميع النقاط تقريبا التي يتعرض لها والزر تعارض أيضا فرض الليبرالية على الأقليات القومية على الرغم من أن والزر نفسه لا يُقِيّم هذه الصلة دوما»[71]. والحقيقة أن والزر لا يقيم هذه الصلة مطلقا؛ فأفضل طريقة لصياغة المشروع الذي يهدف إلى تحقيقه هي أنه «حلم الدولة القومية»[72]. ونجد على النقيض أن كيمليكا يهتم اهتماما كالسحر بالقوميات الموجودة داخل كل دولة، ويمنحهم بنفس الروح الحالمة القدرة الفريدة على جعل حياة أفرادها ذات معنى.

أما بالنسبة إلى والزر وكيمليكا فنجد أن كيمليكا يقدم الحجة الأفضل ولا ريب. إن منهج والزر لا يبرز الأقليات القومية إلا إذا قامت الحكومة بأعمال إبادة جماعية ضدهم أو باستعبادهم. وهذه فكرة خاطئة، ولكي ندرك سبب ذلك علينا فقط أن نلاحظ أنها يمكن أن تؤيد المفهوم الرسمي لإسرائيل باعتبارها دولة يهودية تحتوي بالمصادفة على 20 في المائة من «الإسرائيليين العرب». أما منهج كيمليكا فيؤدي على النقيض إلى

الاعتراف بوجود قوميتين يهودية وفلسطينية داخل دولة واحدة، وأن من حق الفلسطينيين التمتع بالحكم الذاتي في إطار الدولة الإسرائيلية. ويتمثل الاحتمال الثالث بطبيعة الحال في أنه يمكن النظر إلى إسرائيل في ضوء الحياة المدنية على أنها دولة ينتمي إليها جميع مواطنيها. أما في الوقت الحالي فنجد أن القانون لا يسمح لأي حزب سياسي بمجرد تأييد هذه الصيغة[73]. وإذا استبعدنا حل الدولة المدنية باعتباره خارج نطاق الاحتمالات السياسية الحالية، فمن الواضح أن حل القومية المزدوجة سيكون أكثر عدالة من الوضع الراهن، وإن كان سيظل عرضة للانتقادات التي قدمتها في الفصل الثالث من كتابنا هذا ضد القومية العرقية.

لا توجد نظرية ليبرالية مميزة حول الحدود السياسية على مستوى المبدأ، فمن المحتمل جدا أن تؤدي المبادئ البنائية المهيبة إلى تدمير التصميم المؤسسي الجيد بدلا من إعطائه شكلا وجوهرا مميزا، ومن أمثلة تلك المبادئ مبدأ الحق القومي في تقرير المصير أو مبدأ القومية [74]. والليبرالية تتعلق بكيفية إدارة أنظمة الحكم مهما كانت طريقة تشكيلها. وهي على وجه التحديد نظرية حول القيود التي يجب فرضها على استخدام السلطة السياسية لتجنب إساءة استخدامها. وكل ما تشير إليه هذه النظرية فيما يتعلق بالحدود السياسية هي أن تلك الحدود تكون أكثر ملاءمة كلما أدت على نحو متزايد إلى وجود نظام سياسي ليبرالي في إطارها والمحافظة عليه. ومن التساؤلات العملية التساؤل حول ما إذا كان ذلك يتطلب وحدات كبيرة أو صغيرة، أو متجانسة أو متغايرة. ولكن لن تكون هناك إجابات لهذا السؤال يمكن تطبيقها تطبيقا عاما، فنجد على سبيل المثال أن مسألة انفصال أو استقلال جماعة ليبرالية ما يمكن أن تخضع لحكم دولة غير ليبرالية في حال عدم استقلالها يؤيد ضرورة الليبرالية؛ ومسألة انفصال أو استقلال جماعة غير ليبرالية يمكن أن تحكم بنجاح وفقا للمنهج الليبرالي باعتبارها جزءا من الدولة الليبرالية تعوق قضية الليبرالية.

إن أهم ما في الليبرالية هو أنها نظرية تؤمن بأن الناس جميعا سواسية، وبالتالي فهي تتعارض بالضرورة مع الادعاء الذي يقول إن الشعوب تحمل قيما لا يمكن من ناحية المبدأ تجاهلها في سبيل تحقيق

الأهداف الليبرالية. غير أن كيمليكا يوافق على نفس الافتراضات القومية الخيالية التي تماثل تلك الافتراضات التي يقدمها والزر، ويتوصل كما هو متوقع إلى نفس الاستنتاجات. أي أنه يرى أن: (1) الأقليات القومية يجب أن تتمتع بالحكم الذاتي، و(2) أنه لا يجب تقييد تلك الأقليات القومية التي تتمتع بالحكم الذاتي بإجراءات تفرضها الدولة الليبرالية لمنع الانتهاكات ضد الحرية والمساواة. وهذه تحديدا هي أفكار والزر عن الدول القومية وقد طبقت على القوميات داخل الدولة. ومن المهم في هذا السياق أن كيمليكا يقارن بالفعل بين الدول غير الليبرالية والأقليات القومية غير الليبرالية التي تتمتع بالحكم الذاتي من أجل تأييد قضيته. وهو يقول «من الواضح بالتالي أنه لو كانت الجماعة غير الليبرالية دولة أخرى فسيكون من الخطأ فرض الليبراليين لمبادئهم عليها»[75]. لكنه يقول بعد ذلك إن هذا المنطق ذاته يعني أنه سيكون من الصحيح عدم اللجوء إلى هذه السياسة من عدم التدخل الذي تحكمه المبادئ، إذا «قام المجلس القبلي في قرية بيوبلو في المكسيك بانتهاك حقوق أهل القرية من خلال وضع قيود على حرية التصرف وفقا لما يمليه الضمير واستخدام قوانين للعضوية تتبع سياسة التمييز النوعي»[76]. ويؤيد كيمليكا بوضوح الفكرة التي تقول إن حقوق الإنسان تعد صورة من «الإمبريالية الثقافية»؛ وهذا يعارض تماما الليبراليين الذين يؤكدون أن حقوق الإنسان يجب أن تبدأ في الوطن ثم يتم التوسع فيها دوليا إلى أقصى حد ممكن. ولا شك في أنه على حق عندما يقول إنه سيكون من قبيل التضارب مبدئيا قول شيء عن الدول وشيء مختلف عن الأقليات القومية داخل الدول[77]. غير أن الحل الوحيد الذي يمكن أن تقدمه الليبرالية هو التوفيق بين الحالتين من خلال إقرار مبدأ المساواة بين الجميع في الحالتين وليس إقرار مبدأ النسباوية في الحالتين كما يفعل كيمليكا.

والموقف الليبرالي واضح؛ فلا يجوز حرمان أي شخص في أي مكان من العالم من التمتع بإجراءات الحماية التي تقدمها الليبرالية من الظلم والاضطهاد. لكن الانتقال من المبدأ إلى التدخل لا بد أن تحكمه اعتبارات عملية تماما مثل المنهج العملي لليبراليين فيما يتعلق بمعنى الليبرالية

في ضوء الحدود الحاكمة. ونجد في كلنا الحالتين أن الهدف الذي تسعى الليبرالية إلى تحقيقه واضح تماما؛ غير أنه قد لا يتضح تماما في بعض الحالات ما هي أفضل الوسائل التي يمكن تحقيق هذا الهدف من خلالها. والليبراليون ليسوا على أي حال من الغباء بحيث يتصورون أن الحل لجميع الانتهاكات التي تتعرض لها الحقوق الليبرالية هو غزو الدول أو حتى استخدام قوات الأمم المتحدة، فلا بد من وجود أحد مبادئ «التناسب» كما هي الحال في أي نظرية من نظريات الحرب العادلة. ويحقق كيمليكا نصرا سهلا للموقف الذي يعارض التدخل من خلال القول إنه لا يعتقد أن أي شخص سيؤيد قيام القوى الغربية بغزو المملكة العربية السعودية من أجل إصلاح سياستها المتمثلة في حرمان النساء أو غير المسلمين من التمتع بالحقوق السياسية على نحو غير عادل، وذلك قياسا على الفكرة الليبرالية للعدالة[78]. وهناك العديد من الأسباب لهذه المعارضة، لكن ما يوضح قوة هذه الأسباب بالتأكيد هو القرار المدروس الذي أنهى عملية عاصفة الصحراء عند مرحلة معينة بحيث بقي النظام الحاكم في العراق كما هو. ومثل هذه الاعتبارات لا تنطبق على الإطلاق على مسألة السلطات التي يجب أن تمنحها الدولة الليبرالية للكيانات الجديدة التي تتمتع بالحكم الذاتي؛ وهي اعتبارات لا تنطبق إلا على نحو ضعيف جدا على مسألة إلغاء السلطات التي يمكن أن تخل بالمبادئ الليبرالية والتي يمكن أن تكون قد منحت بالفعل لجماعات الهنود الحمر ذات الحكم الذاتي.

بيد أن الاعتبارات العملية قد توحي أيضا في بعض الأحيان بضرورة عدم إلغاء تلك السلطات، بل وضرورة توسيعها. ولنفترض مثلا من الناحية العملية أن الدول تمكنت من الإفلات من العقاب بعد ارتكابها انتهاكات فادحة للحقوق الليبرالية، فكيف يمكن أن يؤثر ذلك في حسابات القادة السياسيين (سواء كانوا يتمتعون بالتأييد الشعبي أم لا) الذين يريدون انتهاك الحقوق الليبرالية غير أنهم لا يستطيعون ذلك ماداموا يتمتعون بالسلطة فقط في نظام حكم تابع؟ إن هذا يمثل لهم بوضوح حافزا على المطالبة بالاستقلال. وإذا كان من المحتمل أن ينجح هؤلاء إذا اجتهدوا

في المحاولة، فإنه من الممكن لأي شخص لأي سبب من الأسباب يرتبط بالحدود الحالية للدولة استنتاج أنه إذا نتج عن هذا الاستقلال كيان غير ليبرالي، على أي حال فمن الجائز تماما احتواء ذلك الكيان داخل النظام الحالي من خلال السماح للدولة التابعة الناتجة بانتهاك المعايير الليبرالية. بل قد يكون في الإمكان أيضا طرح ذلك الحل باعتباره طريقة للتحكم في الناتج غير الليبرالي من خلال الإشارة إلى أن الدولة القائمة سيكون في مقدورها رغم ذلك. من دون استثارة الرغبة في الانفصال. وضع بعض الحدود لمدى انتهاك المبادئ الليبرالية، أما بالنسبة إلى الدولة المستقلة فلن تخضع لأي من هذه الإجراءات الوقائية (ويترتب ذلك كله على الفشل في إقامة نظام دولي يمكن من خلاله مساءلة الدول التي تنتهك حقوق الإنسان مساءلة فعالة، وبالتالي فإن هذا الفشل يزيد من رغبة الليبراليين في تحرير القانون الدولي). غير أنه من النادر ظهور أسباب عملية ملحة على هذا النحو؛ فجماعات الهنود الحمر على سبيل المثال لا يمكن اعتبارها منطقيا دولا ذات سيادة. وبالنسبة إلى جميع الحالات الأخرى يجب مطالبة الدول التابعة التي تتمتع بالحكم الذاتي بالقيام بوظائفها في ظل القيود التي تفرضها المبادئ الدستورية الليبرالية. ولا يجوز السماح بوجود قواعد تقيد السلطات السياسية التي يتمتع بها الرجال بعد بلوغهم سنا معينة، أو التي يتمتع بها من ينتمون إلى سلسلة نسب معينة، أو قواعد تمنح النساء حقوقا قانونية أقل من الرجال (فيما يتعلق بالملكية على سبيل المثال).

يجب أن نضيف أن هناك فارقا بين والزر وكيمليكا، غير أن هذا الفارق لا يمثل أهمية كبيرة، فقد رأينا أن والزر يرى أن كل دولة قومية تصنع عدالتها بنفسها وفقا لمعتقدات قاطنيها؛ ويمكن انتقاد الحكومة لأنها لم تتمكن من صيانة هذه المعتقدات، ولكن مواطني الدولة فقط هم الذين يحق لهم توجيه هذه الانتقادات (ونجد بالتالي أن هناك منشقين سعوديين يشتكون من أن الحكومة ليست بالصرامة الكافية على الرغم مما تدعيه من تمسكها بالشريعة الإسلامية). أما بالنسبة إلى الأجانب فلا يمكن أن يصبحوا «نقادا ذوي صلة» ولا يحق لهم رفع القضايا. ويفترض والزر أنهم إذا قاموا بانتقاد مجتمع غير مجتمعهم فإن ما يقومون به لا يزيد على كونه

تطبيقا غير ملائم للمعايير المحلية السائدة في مجتمعهم هم. ويختلف كيمليكا عن هذا الرأي في أنه يرى أنه من حق الليبراليين أن يعتنقوا على سبيل المثال الرأي الذي يقول إن السعودية تنتهك المبادئ الليبرالية للعدالة. لكنه يتفق مع والزر كما رأينا في أن مبدأ عدم التدخل هو المبدأ الأكثر أهمية. والنتيجة الوحيدة الملموسة للاختلاف الفلسفي بين كيمليكا ووالزر هي أن كيمليكا يقول إن الليبراليين يمكنهم «شجب... الظلم» و «تأييد» المصلحين إن لم يكونوا قد سجنوا أو أعدموا[79]. فلتشجب إذا كان ذلك الشجب يتم على أي حال من مسافة آمنة بعيدا عن نظام الحكم الاستبدادي، فالليبراليون يشجبون نظام طالبان باعتباره نظاما قمعيا؛ ويرد المتحدث باسم طالبان من خلال وصم الغرب بالانحلال الخلقي. وعملية وضع السياسات غير الليبرالية في سنغافورة وماليزيا تتعرض للانتقاد بدورها استنادا إلى تفوق «القيم الآسيوية»، فهذه لعبة يمكن أن يقوم بها أي عدد من الأنظمة، وهم يلعبونها بالفعل.

إن الفلسفة السياسية ليست معنية بما نستحسن قيام الناس به، وإنما تختص - من ناحية المبدأ على أي حال - بما يمكن لنا إجبارهم على فعله، والنظرية التي يترتب عليها أن يكون للقوميات المختلفة (سواء كانت تسيطر على دولة مستقلة أو نظام حكم لدولة تابعة) حق أساسي في انتهاك المبادئ الليبرالية لا تُعد نظرية ليبرالية حول حقوق الجماعات، فهي تُعد نظرية غير ليبرالية أقحم فيها قدر ضئيل من الليبرالية بوصفه خيارا إضافيا. ويتضح أن الباحثين والسياسيين الذين يشجبون الليبرالية باعتبارها صورة من «الإمبريالية الثقافية» يرون أن الليبرالية ما هي إلا نوع من التحيز المحلي؛ ومعنى ذلك أن هؤلاء الأشخاص الذين يلحون من أجل تطبيق حقوق الإنسان الأساسية في مناطق العالم التي لم ترسخ فيها تلك الحقوق يتساوون تماما مع من يريدون تطبيق عقوبة الإعدام بسبب الردة في بريطانيا من خلال المطالبة بقتل سلمان رشدي. ويحاول كيمليكا تمييز نفسه عن هؤلاء الباحثين والسياسيين فيقول، كما فهمت منه، إن المبادئ الليبرالية صحيحة عالميا. غير أن النتيجة الأخيرة التي يخرج بها لا تختلف عن النتيجة التي يخرج بها المتحمسون للنسباوية الثقافية،

فهو يتفق معهــم في أنه من قبيل «الإمبريالية الثقافيــة» قيام الليبراليين بالضغط على أنظمة الحكم التي تنتهك حقوق الإنســان في محاولة منهم لزيادة عدد الأشخاص في العالم الذين يتمتعون بحماية الليبراليين.

وقد يبدو من الوهلة الأولى أنه يحق لنا استنادا إلى فرضية أن الليبرالية مبــدأ صحيح أن نقول إن المؤسســات الليبرالية ملائمــة لكندا والولايات المتحــدة لأنها تلائم الجميع، أي صحيحة وحســب. غير أن الصعوبة التي ستواجهنا عند ذلك هي أننا لن يمكننا تفسير سبب عدم فرض المؤسسات الليبراليــة - إذا كان ذلك أمــرا عمليا - على المجتمعــات غير الليبرالية مادامــت الليبرالية مبدأ صحيحا. وبالتالي لن يكون بإمكاننا ســوى القول إن المؤسســات الليبرالية تكون ملائمة في المحيط الاجتماعي السائد في كنــدا والولايات المتحدة لأن الليبرالية مبدأ صحيح ومعظم ســكان هذين البلدين ليبراليون. غير أنه ســيتضح من ذلك أن صحة الليبرالية لا تسهم بشيء في هذه الحجة. وكل ما نملكه عند ذلك هو حالة خاصة من الحجة العامة التي تقول إن المؤسســات الملائمة لأي مجتمع هي تلك المؤسســات التــي يؤمن بها أفراد ذلك المجتمع. وهذا بطبيعة الحال ما يمكن أن يقوله والــزر بالتحديد. أما فكرة كيمليكا التي تفيد بأن الحل الليبرالي هو الحل العالمي الصحيح بأحد المعاني فتشــبه إحــدى الروافع المنطقية في نظرية فتغنشــتين التي تبدو وكأنها تؤدي وظيفة ما لكنها غير متصلة بأي شــيء على الإطلاق.

ويخالــف كوكاثاس رأي كيمليكا هنا، حيث يرى كوكاثاس ضرورة وجود نظام سياســي ودستوري متسامح إلى أقصى الحدود وينطبق على الجميع على الســواء. وهو يشتهر في حقيقة الأمر بأنه ينكر وجود - أو أنه يجب أن يوجد - أي حقوق ثقافية. وأحد المعاني التي يقصدها بذلك أنه لا يؤيد نقل ســلطات الدولة إلى الجماعات؛ فمهما كانت السلطات التي تمارسها تلك الجماعات مع أفرادها لا بد أن تنشأ تلك السلطات في ظل مجموعة واحــدة من القواعد التحررية. ولكن عندما نــدرك كيف أن هذه القواعد تسمح للجماعات بالإضرار بأفرادها والإفلات من العقاب يمكن أن نطرح سؤالا منطقيا وهو: هل يوجد اختلاف جوهري بين ما يؤيده كوكاثاس وما

يرفضه؟ ولنفترض مثلا أن القانون يمنح صراحة أفراد الجماعات الدينية الحق في قتل المرتدين عن الدين، فهل يمكن من الناحية الأخلاقية تمييز هذا التغاضي عن القتل العمد عن القانون العام الذي يجعل عقوبة الردة هي القتل؟

وإذا كانت هناك أي اختلافات فأنا أرى أن الحصانة التي تُمنح للقتلة الذين يعملون على فرض أعراف إحدى الجماعات بالقوة أسوأ بكثير من قيام الدولة مباشرة بفرض تلك الأعراف، لأن تلك الحصانة لا تدع مجالا لإجراءات الحماية الروتينية التي يمكن أن يقدمها القانون. بيد أنه من الصحيح أيضا أن الحصانة التلقائية لمرتكبي جرائم القتل لأسباب دينية لا تتساوى أبدا مع منح أفراد إحدى الجماعات تفويضا مطلقا لقتل بعضهم البعض؛ حيث إنه إذا تمكنا من التعرف على مرتكبي الجريمة فيمكن من ناحية المبدأ أن يكونوا عرضة للمحاكمة الجنائية استنادا إلى تهمة أن الضحية لم يكن مذنبا وفقا لأعراف الجماعة. ولكن من الصعب الإثبات بالدليل القاطع أن القتلة لم يكونوا يتصرفون وفقا للقانون الذي يمنحهم الحصانة؛ بل قد يكون ذلك مستحيلا إذا كان من المحتمل أن يرى أفراد الجماعة أن تقديم دليل لمصلحة الضحية يشير في حد ذاته إلى وجود نزوع إلى الارتداد عن الدين. ونجد على النقيض أنه لو كانت الردة جريمة دينية فإن عبء تقديم الدليل سيقع على كاهل من يريدون اتهام شخص ما بارتكاب تلك الجريمة. ونجد من الناحية العملية أن الموقف الأكثر شيوعا هو وجود قانون يمنع إيقاع الأذى البدني - بما في ذلك التسبب في الموت - على أي شخص مع تطبيق هذا القانون على نحو انتقائي. ويؤدي ذلك إلى ترك الأمر لرجال الشرطة أو السياسيين الذين يتحكمون في تنفيذ القانون بحيث يكون لهم حق تقرير أي إصابات أو حالات إعدام غير قانونية يتم التحقيق فيها. وفي هذه الحالة تكون عملية «العدالة» غير الرسمية بعيدة تمام البعد عن متناول القانون.

وهكذا نجد أنه يمكن للدول أن تمنح للجماعات سلطات على أفرادها وذلك بالتغاضي عن ممارسات الجماعات وكذلك من خلال التفويض، والتغاضي ليس أفضل من التفويض كثيرا. ويتحدث كوكاثاس بصراحة

تامة عن أن نظام الحكم الذي يفضله يحتمل حتما أن يؤدي إلى إيقاع الأذى بالأفراد. وقد رأينا أنه يعتقد أن وظيفة الدولة هي ممارسة دور الوسيط بين الجماعات والتحكم في النتائج الثانوية غير المتوقعة وليس التدخل في شؤون الجماعات من أجل حماية أفرادها. ويجب السماح بالممارسات التي تقوم بها الجماعات مادامت «تلك الممارسات لا تسبب ضررا بالمجتمع الأكبر»[80]. وهو يعترف بأنه يمكن «الاعتراض على تلك الممارسات لا تسبب إذا كانت غير ملائمة في حد ذاتها من الناحية الأخلاقية، أو أنها تضر بالأفراد داخل الجماعات التي تقوم بها»[81]. لكنه يقول إن الاعتراضات التي تستند إلى عدم الملاءمة الأخلاقية أو الضرر الذي يقع على أفراد الجماعات لا يجب تقبله باعتباره سببا يجعل الدولة تمنع تلك الممارسات، وهو يعترف قائلا: «يمكن إيقاع ضرر كبير (من قبل القوى السائدة في المجموعة) على أضعف أفراد إحدى جماعات الأقلية - وعادة ما يكونون من النساء والأطفال والمنشقين»[82]. ومن الأمثلة التي يسوقها كوكاثاس في هذا السياق استئصال البظر «وحالة الأطفال الذين لا يسمح بنقل الدم لهم عند تعرضهم لظروف تمثل خطورة على حياتهم»[83]. ومن بين الممارسات الأخرى التي يجب السماح بها طقوس الندب(*) و«إجبار» المرأة على زيجات غير متكافئة»[84]. وأنا بالمصادفة لا أدري سبب وضع كلمة إجبار بين علامتي تنصيص في هذا الاقتباس. ولنأخذ على سبيل المثال حالة «أحد المهاجرين من الريف العراقي إلى الولايات المتحدة الذي زوّج ابنتيه اللتين تبلغان الثالثة عشرة والرابعة عشرة لاثنين من أصدقائه يبلغان الثامنة والعشرين والرابعة والثلاثين»[85]. فحتى لو افترضنا أن هاتين الفتاتين لم تجبرا بالفعل على الزواج باستخدام الضرب، فإن مصطلح «الزواج بالإكراه» لايزال مناسبا تماما في هذه الحالة، لأنه من الصعب أن نتصور وجود خيار آخر أمام الفتاتين غير طاعة الوالد[86].

ولعل القارئ يذكر أنني قمت في الفصل الثاني بتحليل حلين بديلين للسماح ببعض الأفعال التي تمليها الثقافة وتوجد أسباب قوية لمنعها، وكان أحد هذين الحلين هو نهج القاعدة والاستثناء؛ حيث يتم حظر

(*) أي عمل ندبات أو جروح في جسد شخص [المترجم].

نشـاط معين على معظم الأشخاص، والسماح به بالنسبة إلى الأشخاص الذين يمكنهم إثبات أن هناك أسـبابا معينـة مصدرها الدين أو الثقافة التقليدية تجعلهم يقومون بذلك النشاط. أما النهج البديل فهو ذلك النهج الذي دعوته النهج التحرري. ونجد وفقا لهذا المنهج أنه إذا كانت الأسباب التي تدفعنا إلى وضع قانون يمنع القيام بفعل معين ليسـت أسبابا مقنعة بمـا يكفي لفرض هذا القانون علـى الجميع، فلابد أن تكون النتيجة هي أنه لا يوجد سـبب منطقي يجعلنا نفرض هذا القانون على أي شـخص. وعندما يرفض كوكاثاس «الحقـوق الثقافية» فإنه لا ينكر فقط أنه يجب منح الجماعات سلطات قانونية رسمية من أجل تطبيق الأعراف الخاصة بها بالقوة ؛ فهو أيضا يفضل النهج التحرري على نهج القاعدة والاستثناء. ونجـد بالتالي أن الحجة التي يقدمها تتمثل فـي أنه لا توجد حاجة إلى «حقوق ثقافية» في صورة إعفاءات خاصة لأن أي شيء تقريبا يريد أفراد إحـدى الأقليات الثقافية القيام به من أجل تحقيق معتقداتهم أو أعرافهم سـيكون مباحا للجميع القيام به وفقا لمجموعة القواعد شديدة التسامح التي تفرضها الدولة.

بيد أنه من المهم أن نلاحظ أن ذلك يعد شكلا مختلفا من التحررية، فالقضايـا التي جـرى تناولها بالنقاش في الفصـل الثاني يكون فيها الأفـراد - في حال تطبيق الحل التحرري - أحرارا في القيام بتصرفات معينة مثل قيادة الدراجات النارية دون ارتداء الخوذة الواقية أو العمل فـي مواقع البنـاء من دون ارتداء خـوذة. وهذه صورة مـن التحررية مناهضـة للطريقة الأبوية؛ فنجد وفقا لهذه الرؤية أن الدولة لا شـأن لها بحماية البالغين من أنفسـهم. غير أن ذلك يختلف تمام الاختلاف عن الرؤية التي تقول إن الدولة لا شـأن لها بحماية الأطفال من أولياء أمورهـم، وهي الرؤية التي يتبناها كوكاثاس. وقد قلت بالفعل كما قال ميـل إن هذا لا يتضمـن أي مبدأ ليبرالي يعـارض تدخل الدولة، فما ندعوه بالحرية هنا يمثل في حقيقة الأمر نوعا من السلطة، أي سلطة الآبـاء في ضرب وتشـويه أبنائهم وقتلهم من خـلال رفض خضوعهم للعلاج الطبي الذي ينقذ الحياة.

ومـــن الأهميـــة بمكان تأكيـــد أن الحقوق التي لا تفرق شـــكلا بين أي شـــخص وآخر والتي يتبناها كوكاثاس توجـــد في واقع الأمر مجموعة من الســـلطات الخاصـــة. وبالتالي فأنا أرى أنه لا يؤيـــد نظام حكم يمكن في ظلـــه أن يقـــوم أي بالغ أو مجموعة مـــن البالغين باختطـــاف أي فتاة من الشـــارع وإخضاعها لعملية تشـــويه للأعضاء الجنســـية دون أن يكون قد خـــرق القانون. إن ما يريـــد قوله هو أنه يجب بالتالـــي تفويض الآباء من قبل الدولة لاســـتخدام القوة البدنية ضد أبنائهم من أجل فرض رغباتهم، حتى إن كان ما يريدونه يمثل ضررا أو خطرا مميتا لأبنائهم، وهو يقر بأن ذلـــك قد يحدث بالفعل. ونجد بالمثل أنه من المنطقي افتراض أن كوكاثاس سوف يعارض إصدار تشريع يمنع الآباء من إيقاع العقاب البدني بأولادهم، ولكن ســـيكون من قبيل المفاجأة أن يـــرى أنه من القانوني أن يقوم أي بالغ بضرب أي طفل يســـيء التصرف وفقا لرؤية ذلـــك البالغ. وهذه الحالات تؤكـــد أنه إذا تجاهلـــت الدولة حالات الإجبار غير الرســـمية فإن ذلك لا يختلف كثيرا عن قيامها رســـميا بتفويض الســـلطة القانونية لصنع القرار للجماعات، وهذا مثال أكثر توضيحا من المثال الذي أوردته من قبل وقامت فيه الدولة بتفويض أفـــراد الجماعات بقتل المرتدين، فعندما تقوم الدولة بمنح حصانة لأولياء الأمور الذين يفعلون بأولادهم أشـــياء يمكن أن تكون غيـــر قانونية لو قاموا بها مع أي طفل آخر، فإنها تخول الســـلطة لأولياء الأمور بطريقة وحشـــية وغير محكومة إلى أبعد الحدود، فالتسامح العام يعد صيغة تساعد في إيجاد العديد من المصاعب الخاصة.

لقـــد كنتُ أركز حتى الآن على الســـلطات التي يمكن أن يحصل عليها الآباء تجاه أولادهم، بيـــد أن هناك نقطة أعترف بأنها غامضة علي وهي طريقة تصور كوكاثاس لكيفية ارتباط هذه الســـلطات بالسلطات الممنوحة للجماعـــات العرقية أو الثقافية أو الدينية، فهـــل يمكن لجماعة ما ادعاء تمتعها بالحصانة إذا قامت «تلك» الجماعة بتشـــويه الأعضاء التناســـلية لفتـــاة صغيرة من دون موافقة والديها أو حتـــى رغما عن معارضتهما؟ أم أن جميـــع حقوق «الجماعات» علـــى الأطفال يمكن تحويلهـــا قانونيا إلى حقـــوق يمنحها الوالدان بإرادتهمـــا؟ إنني أرى أن الحـــل الثاني هو الذي

يجب التمسـك به في المجتمع الليبرالي. ويشـير منطق كوكاثاس إلى أنه يجـب أن تكون هناك حصانـة قانونية للجماعات غيـر الآباء فيما يتعلق بالأطفـال. ولكن لنخالف الاتجاه الذي تأخذه حجة كوكاثاس ونفترض أن الآباء فقط ومن يخولهم الآباء (مثل السلطات الدينية والمدرسين وغيرهم) يجب السماح لهم بتشويه أو ضرب أو إساءة معاملة الأطفال. غير أنه حتى لو افترضنا ذلك فإنه ستترتب عليه نتائج مثيرة للدهشة.

إن كوكاثاس يؤكد أن حرية التصرف واسـعة النطاق التي يريد منحها للآباء سـوف تلائم جميع الممارسات الثقافية تقريبا التي يمكن أن تمنعها دولة أقل التزاما «بالتسامح». بيد أنه لا يتحدث بصراحة كبيرة عن نتيجة أخرى لنظام الحكم «المتسـامح»، وهي أن كل ما يمكن فعله لأسباب ثقافية يمكن فعله لأي سـبب آخر مهما كان. ولكـن المقصود بالتحديد من القول بأنه «لا توجد حقوق ثقافية» هو ضرورة أن يكون الدافع وراء أي فعل غير متعلق بمدى قانونية ذلك الفعل؛ حيث إن نقيض هذا النهج التحرري - كما نذكر - هو نهج القاعدة والاسـتثناء الذي يمكن أن يجعل التقاليد الثقافية أو المعتقد الديني يمثل حجة معترفا بها تمكن بعض الأشـخاص من القيام ببعض الأشياء التي تعد غير قانونية بالنسبة إلى غيرهم.

وهكذا نرى أن كوكاثاس يدرج في قائمة الأشياء التي لا يجب منعها ما يسميه «طقوس الندب». وعندما يحدد كوكاثاس أن ما يجب إضفاء الصفة القانونية عليه هو «طقوس الندب» فإنه يشير إلى أن ما سوف يتم تشريعه هو قيـام الوالدين (أو من ينوبون عنهم) بعمل ندبـات دائمة (على الوجه عـادة) وفقا لإحدى الممارسـات التقليدية التي تُملـي الطريقة التي يجب عمـل العلامات وفقا لها. ولكن لو أن هذا الندب (عمل الندبات) هو النوع الوحيد الذي يجب تشـريعه فسوف نعود ثانية إلى «الحقوق الثقافية»، أي الحقوق التي يتمتع بها البعض ولا يتمتع بها غيرهم اسـتنادا إلى الثقافة. وإذا لم يكن من الضروري وجود استثناءات خاصة من هذا النوع فلابد أن تكـون القاعدة هي أن الدافع لا يهم. والنتيجة المترتبة على ذلك هي أن ما يجب تشريعه هو النَدْب فقط، بحيث يمكن للآباء عمل ندبات في أطفالهم بسبب الإهمال أو الكراهية ويكونون بعيدين عن يد القانون تماما مثل من

قامـوا بتلك الأفعال وفقا لتقليد ما. وقد يعترض البعض بأن الندب الذي يعد طقسـا والندب من أجل المتعة «ليسـا متماثلين»، وأن ذلك هو السبب الذي يجعـل من الضروري معاملـة الفعلين معاملة مختلفـة من الناحية القانونية. ولكن لو أننا اتبعنا هذا النهج فمن الواضح أن ذلك سوف يعيدنا مباشـرة إلى نهج القاعدة والاستثناء والنظام الخاص «بالحقوق الثقافية» الخاصة التي يرفضها كوكاثاس. ولنأخذ مثالا آخر وهو تشـويه الأعضاء التناسـلية للنساء. إن كوكاثاس يشـر ضمنيا إلى أن ذلك كان سيتم وفقا للمعاييـر الثقافية، ولا شـك في أنه لو كان ذلك مشـروعا لكان قد ظهر بطبيعة الحال عنـد هؤلاء الذين كانوا يعدونه من الممارسـات التقليدية. بيد أنه عندما يكون نظام الحكم «متسـامحا» من دون وجود حقوق ثقافية خاصة لن يكون هناك أسـاس يمكن استنادا إليه معاقبة عمليات التشويه المشابهة لو أن أولياء الأمور قاموا بها من قبيل السادية المحضة.

ويجب أن نعلم أن نظرية التسـامح التي يقدمها كوكاثاس مستمدة من رؤية عامة حول نطاق الأفعال المسموح للدولة القيام بها. وعلى الرغم من أن كوكاثاس يدعي أن إحدى مناقب تلك النظرية هي أن الدولة المتسامحة (كما يعرفها) سـيكون في مقدورها التوفيق بين عدد هائل من الممارسات التـي تمليها الثقافات، فإن ذلك يعد مجرد نتيجـة ثانوية مفيدة للحدود التي يجب وضعها مـن دون النظر إلى تأثيرها في الأقليات أو الأغلبيات الثقافية. ونجد بالتالي أنه إذا سـمح بتشـويه الأعضاء التناسلية للنساء بدعـوى أن ذلك لا يؤثر فيمن لا ينتمون إلـى الجماعة (وهي العائلة في تلك الحالة) فلا بد أن نتساءل عن الأنواع الأخرى من التشويه التي يمكن السـماح بها من خلال تطبيق المعيار نفسـه، فالعملية المقابلة لاستئصال البظر هـي بتر معظم القضيب في الرجال. والعملية المقابلة للختان(*) هي «اسـتئصال القضيب بأكمله وجذوره المكونة من الأنسـجة الرقيقة وجزء مـن جلد كيس الصفن»[87]. فهل ذلك مقبـول؟ وبصفة أعم. لو أننا نريد قاعـدة لا تتعلق «بالثقافة» كيف ننكر احتمال أن أي أذى جسـدي لا يقل سـوءا عن تشويه الأعضاء التناسـلية عند المرأة قد يستثنى من العقاب؟

(*) تشويه الأعضاء التناسلية عند المرأة لمنع الاتصال الجنسي [المترجم].

فبتر ذراع على سبيل المثال لن يكون بأي حال أقل سوءا بأي تقدير معقول لمدى فداحة الأذى الذي وقع.

وقد رأينا أن كوكاثاس يقدم لنا مثالا على أطروحته فيذكر أن أولياء الأمور سيكون في مقدورهم منع أطفالهم من الخضوع لعمليات نقل دم على الرغم من أن هذه العمليات قد تكون ضرورية لإنقاذ حياتهم. ولا أرى سببا في أن يقيد كوكاثاس المثال الذي يقدمه بهذه الطريقة، وأشعر بثقة بأنه سيقبل أيضا بما يتفق مع ذلك حق طائفة علماء المسيحية (*) في منع أطفالهم من التمتع بالرعاية الطبية من أي نوع. ولكن لا بد أن ننتبه بشدة إلى إنكار وجود أي حقوق ثقافية، فقد يميل القارئ الساذج يكتبه كوكاثاس إلى الاعتقاد بأن ما يفكر فيه كوكاثاس هو نوع من الأنظمة الذي يسمح فيه لأولياء الأمور الذين يمكنهم إثبات وجود أساس ديني للاعتراض على نقل الدم أو العلاج الطبي. يسمح لهم بمخالفة قاعدة عامة تلزم الآباء بتوفير الرعاية الطبية الملائمة لأطفالهم. وهذا فهم خاطئ تماما لموقف كوكاثاس؛ فالنهج التحرري الذي يتبعه يسمح لأي ولي أمر بمنع أولاده من التمتع بالعلاج الطبي الضروري حتى ولو كان الدافع هو رغبة ولي الأمر في التخلص من أولاده، وأن في إمكانه التخلص منهم بطريقة قانونية من خلال تركهم يموتون بسبب مرض يمكن علاجه.

لقد اقتصرت مناقشتي، حتى الآن، على أمثلة قدمها كوكاثاس ذاته أو امتداد لتلك الأمثلة، لكن التساؤل الذي ينقصنا يدور حول انعكاسات نظريته وليس فقط تلك الانعكاسات التي يذكرها بنفسه، فهو لا يقول - على سبيل المثال - إن الدولة التي تقيدها القيود التي يرغب في فرضها ستكون عاجزة عن التدخل في مسائل العنف الأسري. غير أن ذلك يعد من الناحية المنطقية إحدى الطرق التي يمكن من خلالها (كما يقر هو) إنزال «الأذى البالغ» بالأشخاص «الضعفاء» مثل «النساء، والأطفال، والمنشقين». فالعنف الأسري لا «يؤثر مباشرة في مصالح المجتمع الأكبر» (88). بل إن هناك العديد من الثقافات التي تعطي للرجال الحق في ضرب زوجاتهم، وبالتالي يكون لاعتراف القانون بهذا الحق فائدة إضافية، وهي التكيف مع التنوع الثقافي.

(*) طائفة دينية تؤمن بواقعية الله والعقل فقط [المترجم].

لكن لا يمكننا القول إن الاعتداء الجنسي على الأطفال من قبل أفراد العائلة سوف «يضر مباشرة بمصالح المجتمع الأكبر». وإذا كنا على استعداد للسماح للآباء بمنع أولادهم من التمتع بالعلاج الطبي الذي ينقذ الحياة، فلماذا لا نسمح لهم أيضا بقتلهم؟ إن إعادة سلطة قتل الأطفال أو تركهم على قيد الحياة لأولياء الأمور، والتي كان يتمتع بها الأب في عهد الإمبراطورية الرومانية، سوف تتفق تماما مع مقتضيات السلام بين العائلات، وهو ما أثبتته روما ذاتها على مدى فترة طويلة. وبالتالي فالدول التي تقتل مواطنيها لا تشكل خطرا على غيرها من الدول، وكذلك لا يشكل الآباء الذين يقتلون أطفالهم خطرا على العائلات الأخرى. وقد يشعر أفراد العائلة، بطبيعة الحال، بعدم الأمان، وكذلك مواطنو دولة تقوم بقتل كثير من مواطنيها، لكن لو كنا سنبادر بالقلق حيال ذلك، فإلى أين سيأخذنا ذلك القلق؟

هذا السؤال - في رأيي - يستحق أن نأخذه بجدية، ولنفترض أن كوكاثاس سيضع حدودا للسماح للآباء بقتل أولادهم والإفلات من العقاب. ولكن ما السبب الذي يجعله يتوقف عند تلك النقطة، على الرغم من أنه قد أيد من قبل المبدأ القائل إن السبب الوحيد لوجود الدولة هو أن توجد السلام بين الجماعات؟ وإذا قلنا إن الآباء لا يمكنهم قتل أولادهم من دون مخالفة القانون، فلماذا نسمح لهم بمنع أولادهم من التمتع بالعناية الطبية التي تنقذ الحياة؟ ولماذا لا نذهب أبعد من ذلك ونمنعهم من إنزال إصابات جسدية مروعة بأولادهم؟ ولماذا لا نقول أيضا إن الأب الذي لا يضمن حضور طفله إلى المدرسة بانتظام حتى بلوغه السن القانونية لترك الدراسة يجب أن يعد في المجتمعات الغربية قد ارتكب إهمالا جنائيا؟ وهناك نقطة واحدة يمكن التوقف عندها منطقيا، وهي أنه يجب على الدولة أن تقوم - بقدر الإمكان - بحماية مصالح الأطفال ضد إساءة أولياء الأمور.

5 - الخطوط العريضة لنظرية عن حقوق الجماعات

لقد أكدت ضرورة رفض الادعاء - الشائع قبوله - الذي مفاده بأننا أمام خيارين: الأول هو نوع من الليبرالية جوهره تأييد الاستقلال الذاتي (باعتباره استعدادا نفسيا)، والثاني نوع من الليبرالية يجعل من التنوع أو

التسامح القيمة المحورية لليبرالية كما يعرفهما غلاستون وكيمليكا. معنى ذلك أن الليبراليين من حقهم الاعتراض على الفكرة التي تقول بأن وظيفة الدولة هي ترسيخ جذور الاستقلال من دون الالتزام بالموافقة على تأييد التنوع. والعكس صحيح، فلسنا مضطرين إلى الإقرار بأن السبب الوحيد الذي يجعلنا نعترض على السياسات التي تهدف إلى تأييد التنوع هو أن تلك السياسات لا تتفق مع ترسيخ جذور الاستقلال. بيد أنه من الممكن أيضا الميل إلى أحد الخيارين، وفي الوقت نفسه إدراك أن هذين الخيارين لا يستنفدان الآراء المطروحة، فمن الواضح أن أي شخص يفضل الليبرالية التي تعزز «التنوع» سوف يرفض، في نهاية الأمر، معظم الفرضيات التي نحاول إثباتها في هذا الكتاب إن لم يكن كلها. ولما كان هدفي هو تشجيع القارئ على تقبل فرضياتي فمن السهل تفهم السبب الذي جعلني أخصص معظم ملاحظاتي النقدية لهذا الخيار.

لقد دفعت أنه لا ينبغي اعتبار ما يسمى «ليبرالية الإصلاح» نوعا من الليبرالية على الإطلاق، حيث إنها (مهما كان ما يدعيه مؤيدوها) لا تولي الاهتمام الكافي لمصالح الأفراد فيما يخص حمايتهم من الجماعات التي ينتمون إليها. لكني أتمنى أن أكون قد أحبطت رد الفعل القائل بأن: «هذا أسوأ بكثير بالنسبة إلى الليبرالية»، فمن غير الضروري أن يكون لدينا مجموعة موسعة من المبادئ السياسية - سواء كانت مبادئ ليبرالية أو غير ليبرالية - من أجل إدراك الخطأ في الفكرة التي تقول إنه لا تجب مساءلة الجماعات أمام الرأي العام على ما يحدث بداخلها، مادام أن ذلك لا يؤثر فيمن لا ينتمون إلى تلك الجماعات. ووجود حس إنساني بسيط يكفي تماما لتوليد أحاسيس الغضب بمجرد أن تتبدى انعكاسات تلك الفكرة. والطريقة الوحيدة التي يمكن من خلالها التحكم في تلك المشاعر وكبتها هي التمسك بنظرية موسعة وغير منطقية مثل تلك النظرية التي يقدمها كوكاثاس.

لكن نعود الآن إلى الصورة الثانية من الليبرالية، التي تجعل من ترسيخ جذور الاستقلال القيمة الجوهرية لليبرالية، لقد أعلنت قبولي بأن ذلك الخيار يمكن النظر إليه على أنه صورة حقيقية لليبرالية؛ لأن

ترسيخ جذور الاستقلال يمكن جدلا التفريق بينه وبين غرس المعتقدات الجوهرية، لكنني أوضحت أيضا أنني لا أنوي الاعتماد في حجتي ضد «سياسة الاختلاف» على مثل هذه المقدمات المنطقية الجدلية. غير أن من يتقبلون هذه المقدمات المنطقية عادة ما سيكتشفون أن ذلك القبول يتفق تماما مع معظم الاستنتاجات المتعلقة بالسياسات العامة التي أحاول إثبات صحتها في هذا الكتاب. وعلى نحو أكثر تحديدا، يحتمل ألا يختلف هؤلاء مع الانتقادات الكثيرة التي أوجهها إلى العديد من مقترحات «أنصار التعددية الثقافية». أما النقطة الوحيدة التي يحتمل أن يخالفوني فيها فهي تتعلق بالدور الذي تؤديه الدولة في العملية التعليمية، وسوف أتناول تلك النقطة بالمناقشة. وحتى في هذه النقطة من المحتمل أن يكون موضع الاختلاف هو الأساس المنطقي وليس انعكاسات السياسات المستخدمة، وإن يكن هناك أيضا اختلافات بالنسبة إلى موضع الأهمية.

وهذا الالتقاء لا يثبت عدم وجود اختلاف بين طبيعة النظرية الليبرالية التي أتبناها ونظرية أخرى تجعل الواجب الذي يقع على عاتق الدولة لدعم الاستقلال هو قلب الليبرالية، وهو الاختلاف الذي قد يتمنى الناقدون الإشارة إلى وجوده، فهذا الالتقاء يوضح بالأحرى أن نظرية حقوق الجماعات التي سأعمل على وضعها في القسم المتبقي من هذا الفصل تعلق أهمية كبيرة على الانتماء الطوعي للجماعات، فالانتماء الطوعي له عدد من الشروط، ومن بين تلك الشروط أن يكون أفراد الجماعات قادرين على اتخاذ قرارات مدروسة بعناية ومستنيرة للاختيار من بين عدد من الخيارات الواقعية المتاحة. والسياسات العامة اللازمة لضمان أن الانتماء إلى الجماعات يتم طواعية تتداخل إلى حد بعيد - وإن يكن تداخلا غير تام - مع تلك السياسات التي كانت ستمليها عملية ترسيخ جذور الاستقلال.

لقد أشرت آنفا إلى أن المنهج الذي اتبعه يمكن أن يتسع لكثير من الأشياء التي سيؤيدها من يربطون بين الليبرالية ودعم الاستقلال. ولعل ما يمثل مفاجأة أكبر هو أن هذا المنهج يمكن أن يتسع أيضا لكثير من الأمور التي يهتم بها من يشددون على أهمية التنوع والتسامح. وقدم دانييل واينستوك اقتراحا مفيدا وهو أنه يجب علينا أن نفرق:

> بين نوعين من النظريات الخاصة بحقوق الأقليات، فالنظرية الليبرالية لحقوق الأقليات تهدف إلى تحديد الطريقة والمدى اللذين يمكن لنظام الحكم الليبرالي، من خلالهما، التوفيق بين الجماعات داخل هذا النظام، أما النظرية الليبرالية لحقوق الأقليات الليبرالية فتحاول تحقيق الهدف نفسه، غير أنها تقصر مجالها على الأقليات الليبرالية أو الأقليات التي تتمتع بتنظيم داخلي ومنظومة معتقدات تجعلهم يميلون بالفعل إلى تبني القيم الليبرالية [89].

وفي ضوء ذلك نجد أن ما أقترحه أنا هنا يعد نظرية ليبرالية لحقوق الأقليات، والليبرالية - وفق فهمي لها - لا يوجد بها ما يدعو إلى الإصرار على حتمية أن تنصاع كل جماعة للمبادئ الليبرالية فيما يتعلق ببنيتها الداخلية. ذلك لأن المعتقد الذي يرى أن الليبرالية ملتزمة باتباع هذا المنهج الذي يفرض الانصياع للجماعات هو السبب وراء وجهة النظر الشائعة التي ترى أننا في حاجة إلى نوع من بنود التهرب (*) حتى نأخذ التنوع بعين الاعتبار. ومن المعتقد أن الليبرالية لا بد من أن تكون معتدلة، من خلال تطبيق مبدأ مستقل - وليكن «التسامح» مثلا - بحيث يحول هذا المبدأ من دون أن تصبح عملية تطبيق الليبرالية عملية ظالمة إلى حد بعيد، غير أن ذلك كله يستند إلى سوء فهم شديد لأهم مقاصد الليبرالية، فالمبادئ الليبرالية ذاتها تستلزم أن يكون للجماعات أقصى درجات الحرية في إدارة شؤونها وفقا لرغبات أفرادها.

وتتمثل الرؤية الليبرالية الأساسية لحقوق الجماعات في أن الأفراد يجب أن يكون لهم حرية الاختلاط بأي طريقة يريدونها، مادام ذلك لا يخالف القوانين التي وضعت من أجل حماية حقوق ومصالح من لا ينتمون إلى الجماعة، وهي الرؤية التي ظهرت صيغتها الكلاسيكية في كتاب ميل «عن الحرية». ولا يوجد سوى شرطين لذلك: الشرط الأول هو أن جميع المشاركين يجب أن يكونوا من البالغين راجحي العقل، والشرط الثاني هو

(*) بنود التهرب (بالإنجليزية: escape-clause)، هي أي بنود أو مواد في عقد قانوني تتيح لأحد الطرفين عدم الوفاء بالتزاماته المنصوص عليها في العقد. والمؤلف يقصد هنا أن تتبنى الدولة الليبرالية بعض المبادئ التي تجيز لها عدم الالتزام بالمبادئ الأساسية لليبرالية، ومن ثم تتكيف مع مسألة التنوع [المترجم].

أن مشـــاركتهم في أنشطة الجماعة يجب أن تتم بكامل إرادتهم، ويجب أن تتاح لهم حرية التوقف عن المشـــاركة فـــي أي وقت يريدون. وإذا تم الوفاء بهذين الشـــرطين فلا يوجد شـــك في أن الناس سيكون بمقدورهم - على ســـبيل المثال - الدخول في علاقات قائمة على الهيمنة والخضوع لا يمكن أن يسمح بها أبدا إذا لم يتقبلها هؤلاء الناس [90]. ونجد من الناحية العملية أن الدول الليبرالية تضع بعض الحدود لما يمكن للأشـــخاص فعله بعضهم ببعض، حتى إن كان ذلك من خلال التراضي. بيد أن الخوف من الإفراط فـــي اتباع الطريقة الأبوية من المحتمـــل أن يدفع الليبراليين إلى اقتراح أن السياســـات العامة يجب أن تتسامح كثيرا في التعامل مع السادومازوخية التي يمارســـها البالغون طواعية، ولعل ذلك يتضمن عدم منع إنزال الأذى البدني إلا إذا كان ذلك الأذى يؤدي إلى عاهة مستديمة [91].

سوف يسعد أعداء الليبرالية بالقول أن ذلك سيبلغ أوجه فيما يصفونه بالممارسات الجنســـية المنحرفة. غير أن ذلك ســـيكون بمنزلة إساءة فهم متعمـــدة، حيث إن الســـؤال المهم هنا ليس هـــو «أي العلاقات الآدمية يعد الأكثر قيمة»، بل هو «أي العلاقات التي تعد الأقل إشـــكالا؟». من الواضح أن الجماعات (بما في ذلك العائلة التي تعد اللبنة الأساسية في الجماعات الأكبـــر) تؤدي دورا في حيـــاة معظم الناس أكثر محورية مـــن النوادي أو الجمعيات التطوعية التي تعد ذات صفة أقل رســـمية من النوادي، فيمكن للجماعـــات أن تفيد أفرادها أكثر من الفائدة التي تعود عليهم من النوادي والجمعيات، غير أن تلك الجماعات يمكنها بالمثل أن تضرهم أكثر.

لكن ماذا عن الجماعات إذن؟ لقد أشـــار إيان شـــابيرو إلى أن «معظم الليبراليين ســـيقولون إن جميع العلاقـــات الاجتماعية يجب أن تُعدَّل حتى تقتـــرب من المثل الأعلى للتطوع على قدر الإمكان» [92]. لكني أرى أن ذلك لـــن يكون صحيحا إلا مع بعـــض التعديلات، فالليبراليـــون يريدون - من دون شـــك - إزالـــة الحواجز التي لا مبـــرر لها، والتي تعـــوق الخروج من الجماعات؛ لأنه إذا كان هناك عائق أمام الخروج فإن ذلك يعني أن الدولة عليها أن تكون على اســـتعداد للتدخل من أجل حماية مصالح الأفراد. ولما كان الليبراليون يقدرون قيمة حرية المشاركة، فإنهم بطبيعة الحال يؤيدون

وجود شـــروط يمكن في ظلها أن تزدهر تلك المشــاركة مــع أقل قدر من السيطرة الحكومية [93]. غير أنهم في الوقت ذاته يدركون تماما أن البشر يولدون في عدد من الجماعات (عرقيـــة وثقافية ودينية ولغوية... وهكذا دواليك)، وكذلك في عائلات. ويشــير كولن بيرد عن حق إلى هؤلاء الذين يكررون على نحو ممل، عبـــارة «هويتنا الاجتماعية الإجبارية»، باعتبارهم مروجـــي «الأقوال المبتذلـــة». ويذكر لنا كدليل على ذلـــك كتاب دانيل بيل الموســـوم «الكوميونية ونقادها»، والمعنى التالـــي المتضمن فيه: «لم يكن لي خيـــار في حبي لوالدتي ووالدي، ولا في الاهتمـــام بالحي الذي ترعرعت فيه، ولا في المشـــاعر الخاصة التي أحملها لأهل بلدي، ومن الصعب تفهم الســـبب الذي يجعل أي شـــخص يعتقد أنني فعلت ذلك كله باختياري، أو أنه كان يجب علي ذلك». وليس من الصعب فقط تفهم السبب الذي يجعل أي شـــخص يفترض أن هذه الارتباطات كانت اختيارية في الأصل، أو أنها كان يجب أن تكون كذلك، فهذا أمر مستحيل. ولكن هل عبر أحد من قبل عـــن وجهة النظر المضادة؟ إن رد فعـــل الليبراليين تجاه الطبيعة الإجبارية للانتماء إلى الجماعات هو أنه تحديدا لما كان ذلك يجعل الأطفال عرضة للإســـاءة فإنهم في حاجة إلى الحماية. وهذا بطبيعة الحال هو الافتراض الذي اســـتندت إليه في انتقاد مفهوم «التســـامح» عنـــد كوكاثاس. كما أن الليبراليـــين يريدون أيضـــا تأكيد أن الأطفال لا بد مـــن أن يُربوا بطريقة تمكنهم - في نهاية الأمر - من ترك الجماعات التي ولدوا فيها إذا أرادوا ذلك، وهذه هي النقطة التي كان شابيرو على حق عندما أثارها.

أنا لا أرى أن وجود خيار الخروج من الجماعة يحمي الشؤون الداخلية للجماعـــة حماية تامة من احتمـــال التدخل الحكومي فيها، فحتى لو كانت هنـــاك فنادق خاصة بالزوجات التي يســـيء أزواجهن معاملتهن توفر لهن ملجـــأ من الزيجات المســـيئة، ونظام من المســـاعدات الحكومية لمحدودي الدخـــل يخلص المجتمع من خطر الفقر، فإن ذلك ليس ســـببا كافيا لعدم تصنيف الإصابات الجســـدية ومعاشرة الزوج جنســـيا لزوجته رغما عنها علـــى أنها جرائم جنائية. بـــل على العكس، فلو أتيحت للســـيدات فرصة حقيقية لترك الزوج لزاد احتمال تقديمهن أدلة تستخدم في المحاكمة. وكل

ما يمكننا قوله هو أنه إذا بقي الشخص في جماعة ما وله سلطة تركها فإن هـذا يؤكد أن الفوائد الواضحة للبقاء في تلك الجماعة أكبر من الفوائد المترتبة علـى أكثر البدائل جاذبية. وتعتمد مـدى قيمة هذا الادعاء على قيمة ذلك البديل، فحتى لو كان أفضل البدائل سـيئا فإن اختيار الشخص البقـاء لا يجعـل من حقنا اسـتنتاج أن هذا الشـخص لا يعاني نوعا من الاضطهاد أو الاستغلال أو الأذى. أما إذا كان البقاء يعني التنازل عن بديل واحـد – على الأقل – ممتاز إلى حد معقول؛ فإن ذلك يمثل أساسـا أكثر منطقية لاسـتنتاج أن الجماعة التي ينتمي إليها الشخص لا تعامله معاملة سـيئة. غير أن هذا الاسـتنتاج قد يكون غير صحيح بطرق مختلفة، فقد يحدث على سـبيل المثال ألا يكون الشخص مدركا (أو غير مدرك بدرجة كافية) للبدائل المتاحة، أو قد يكون الشخص تعود على سوء المعاملة، حتى أنه لم يعد يدرك ذلك، أو قد يقف الإحساس بالواجب حائلا بين الشخص والاتجاه للبدائل المتاحة. غير أنه من الأهداف المشروعة للسياسات العامة التأكد – قدر الإمكان – من أن أعضاء الجماعات أمامهم خيارات حقيقية للخروج منها، فمن المؤكد أن ذلك سـيؤدي إلـى تقليل الحاجة إلى تدخل الدولـة (والذي يعد خيارا ثانويا فقط)، مـن خلال منح أفراد الجماعات فرصة التصرف بأنفسهم من أجل تفادي الاضطهاد والاستغلال والأذى.

ومن الشـائع تفسـير النقطة التي تحدثنا عنها منذ قليل باسـتخدام لغة الخسـائر، ولكن لا بد من الحرص على وصف الخسـائر بدقة إذا كنا لا نريـد التوصل إلـى تحليل خاطئ. ومن بين الطرق الواضحة لحسـاب خسائر الخروج المقارنة بين فوائد البقاء والفوائد الناتجة من أكثر البدائل جاذبيـة. غير أن هذه الطريقـة لن تقدم لنا الحل الذي يتصل بالسـياق الحالي، فلنفترض مثلا أن عضوية إحدى الجمعيات لها فوائد هائلة، وأن أفضـل البدائل الأخـرى لهذه العضوية أقل فائدة منهـا بكثير، عند ذلك تكـون الخسـارة المترتبة على الخروج من الجمعية كبيـرة جدا وفقا لهذه الطريقة. بيد أنه لما كان هذا البديل ليس مكروها، إلى حد بعيد، فإن حجم الخسـارة بسيط. وقد نميل إلى القول إنه إذا كان هناك شخص يعيش مع مليارديـر كريم (في دولة لا تعتـرف بنظام نفقة ما بعد الطلاق) فإنه يعد

كأنـــه «محتجـــز في قفص من ذهب». بيد أننا نجـــد – وفقا لوجهة النظر الحالية – أنه إذا كانت لذلك الشـــخص وظيفة ذات راتب كبير وحســـاب ادخار، فإنه يتمتع بحرية المغادرة نفســـها التي يتمتع بها أي شـــخص آخر لـــه وظيفة ذات راتب كبير أيضا، ومقدار المدخرات نفســـه، ويتمتع فقط بميزات مادية بسيطة نتيجة بقائه مع شخص آخر، أو لا يتمتع بأي ميزات مادية على الإطلاق.

إن النتيجـــة التي خرجنا بها من المناقشـــة، حتـــى الآن، هي أن صورة الليبراليـــة التـــي يصورها لنا منتقدوهـــا تعد صورة زائفـــة، فالليبراليون ملتزمون تمامـــا بحرية الارتباط، ويشـــمل ذلك حرية الارتباط بالنســـبة إلـــى الجماعات التي كانت أعرافها ســـتصبح غير مســـموح بها لو أيدت بالســـلطة السياسية، لكنها مقبولة بشـــرط أن يكون الانتماء إلى الجماعة طوعيا. يقول ستيوارت هوايت إن «حرية الارتباط بالجماعة ترتبط بحرية رفـــض الارتبـــاط بالجماعة»[94]. ويشـــعر المتحمســـون للتعددية بالحذر من انعكاســـات ذلك عندما يتعلق الأمر بالجماعـــات التي تطرد أفرادها، وبالتالـــي «تتجنبهم». غير أنهم عادة ما يشـــعرون بقلـــق أقل عندما يتعلق الأمـــر بقدرة الفرد المنتمي إلى جماعة على ترك تلك الجماعة من دون أن يجلب لنفســـه خسائر فادحة. وعلى أي نظرية ليبرالية أن تقيم توازنا بين هذين النوعـــين من حرية رفض الارتباط، فلا يمكـــن لتلك النظرية اتباع نهج مدرســـة «التنوع» والتقليل من شـــأن حرية الفرد في رفض الارتباط، ويرجع ذلك إلى أهمية عنصر التطوع. غير أنه في الوقت ذاته لا بد لتلك النظرية من قبول أن قدرة الجماعات على إدارة شـــؤونها الخاصة ســـوف تتعرض لخطر فادح إذا لم تكن لها سلطة تحديد من يلتحق بالجماعة ومن يخرج منها.

ونحن في حاجة إلى طريقة تســـاعدنا في التحكيم بين هذه الادعاءات المتنافســـة، وما نحتـــاج إلى إضافته إلى تحليل الطوعيـــة لكي نحقق هذا الغرض هو تصنيف خسائر الخروج. وسوف أُقسِّم تلك الخسائر إلى ثلاثة أنـــواع: النـــوع الأول يتمثل في تلك الخســـائر التي لا يمكـــن للدولة حتما اتخـــاذ أي خطوات لمنعها أو تحســـينها، ولندعها الخســـائر الفطرية. أما

النوع الثاني فهو تلك الخسائر التي يمكن للدولة محاولة القيام بتصرف ما حيالها (حتى إن كانت جهود الدولة غير ملائمة ومحدودة الفاعلية)، وتحدث تلك الخسائر نتيجة لقيام الناس ببعض التصرفات التي يجب على الدولة الليبرالية السماح بها، ولندعها خسائر ارتباطية (أي ناتجة من الارتباط بجماعة ما). وهكذا نصل إلى الفئة الثالثة، وهي الخسائر التي يمكن للدولة التصرف حيالها ويجب عليها ذلك، فإذا لم تكن الدولة قادرة على منع تلك الخسائر من الحدوث مطلقا فيجب أن تفعل كل ما في وسعها لتقليل نطاق تلك الخسائر على الأقل، ولندعها خسائر خارجية نظرا إلى عدم وجود مصطلح أكثر وضوحا وسهولة.

والآن فلنوضح ذلك المخطط: لنأخذ على سبيل المثال القضية الخاصة بأفراد الكنيسة الكاثوليكية الرومانية الذين يُحرَمون كنسيا - لسبب ما وباستمرار - من نشر كتب في علم اللاهوت ترى سلطات الكنيسة أنها تعارض مبادئها. هنا نجد أن الخسائر الفطرية التي يعانيها هؤلاء الأشخاص تتمثل في أنهم لن يصبحوا من أفراد هذه الكنيسة بعد الآن، وسوف تتحدد طبيعة هذه الخسائر في كل حالة وفقا لمعتقدات هؤلاء الأشخاص، فإذا كانوا يعتقدون أن المسيح أعطى القديس بطرس مفاتيح الجنة، وأن البابا الحالي ورث تلك المفاتيح؛ فيمكن وصف تلك الخسارة بأنها فادحة. غير أنه لا يمكن فصل تلك الخسارة عن ظاهرة التحريم الكنسي ذاتها، فلا يمكن تغيير تلك الخسارة من خلال الأفعال التي تقوم بها الدولة أو أي شخص آخر. ويمكن للدولة بطبيعة الحال أن تصدر قرارا يمنع الكنيسة من إصدار قرار التحريم الكنسي ضد أي شخص، غير أنني سأفترض أن حرية رفض الارتباط لا بد من أن تتسع في الدولة الليبرالية لتشمل السماح لأي كنيسة بتحديد المعتقدات التي لا بد من أن يعلن الشخص إيمانه بها كشرط لبقائه كعضو ذي مكانة مرموقة في الكنيسة. «فلماذا تستبعد الكنيسة الكاثوليكية الرومانية مثلا البروتستانت والبوذيين من عضوية تلك الكنيسة؟». ويجيب هوايت عن ذلك السؤال قائلا: «سرعان ما ستفقد الكنيسة الكاثوليكية طبيعتها تلك إذا لم يكن في مقدورها استبعاد من يعتنقون معتقدات تتعارض مع

معتقداتها»[95]. وبالتالي لا بد من السماح ببقاء التحريم الكنسي مع ما يصاحبه من خسائر فطرية، باعتباره تصرفا يمكن - وفقا للقانون - أن تقوم به الكنيسة.

أما الخسائر الارتباطية فهي تلك الخسائر التي تنشأ بسبب القرارات التي يتخذها أفراد الجماعات، والتي تسمح الدولة الليبرالية لهم باتخاذها، وبالتالي إذا قطع رعايا الكنيسة العلاقات الاجتماعية مع أحد الأشخاص بسبب طرده من الكنيسة فإن ذلك أمر لهم حرية القيام به، فلا يمكن منع الناس في المجتمعات الليبرالية من ضيق الأفق والطائفية بهذه الطريقة. ولنتذكر في النهاية الحجة المؤيدة لوضع حظر على التمييز في تولي الوظائف الذي يستند إلى أساس ديني كمثال على إحدى الخسائر غير المفروضة قانونا (ولنتذكر هنا الحجة التي أوردناها في الفصل الثاني لمصلحة حظر التمييز في الوظائف استنادا إلى الدين). لنفترض مثلا أن صاحب العمل كاثوليكي مخلص - بل متحمس - وأنه طرد أحد العاملين بسبب حرمانه كنسيا، فهذه تعد خسارة لا مبرر لها فرضها صاحب العمل على ذلك الشخص، وبالتالي فهي تعد خسارة خارجية. وحتى لو كانت الكنيسة الكاثوليكية الرومانية هي التي تملك تلك الشركة وتديرها فلا يجب السماح لها بطرد هذا الشخص إلا إذا قدمت دليلا يرضي المحكمة على أن الوظيفة لا بد من أن يقوم بها - لسبب من الأسباب - أحد أعضاء تلك الكنيسة (وسوف نصادف حالة مشابهة تتعلق بشخص يعمل في إحدى صالات الألعاب الرياضية التي تملكها الكنيسة المورمونية).

ويمكن أن نخلص من ذلك التحليل إلى أن هناك بعض الأمور التي يجب السماح لأفراد الجماعات بالقيام بها فيما يتعلق بمن يتركون الجماعة أو يطردون منها، وهناك أشياء أخرى يجب منعهم من القيام بها. ولكن هل يحق لنا افتراض أن عضوية الجماعات ستكون تطوعية بالضرورة إذا قام أفراد تلك الجماعات بالأفعال المسموح بها فقط؟ إن هذه الفجوة يمكن التغلب عليها من خلال اشتراط أن يكون معيار التطوعية هو عدم حدوث خسائر خارجية. وبالتالي يكون من المستحيل، نظريا، أن تتصرف الجماعات في إطار الحقوق التي تتمتع بها في فرض خسائر معينة عند

خــروج بعض أفرادهــا منها، وأن تكون تلك الخســائر في الوقت ذاته من الفداحة بحيث تقضي على تطوعية العضوية. لكني أرى أن هناك احتمالا لا بد من أن يظل متاحا، وهو أنه قد يحدث أن تكون الخســائر المفروضة خســائر شــرعية، بيد أنها برغم ذلك تجعل البقاء في الجماعة أمرا غير تطوعي. وإذا اتبعنا هذا التوجه الفكري فســيكون علينا قبول أن شــطري النظريــة يمكــن أن يؤديا في بعض الأحيان إلــى افتراضات متضاربة: لما كانت الخســائر مشــروعة فلا يمكن للقانون منع الجماعات من فرضها، غير أنه لما كانت تلك الخســائر تجعــل العضوية غير تطوعية فإنها تجعل الجماعة عرضة للتدخل الحكومي.

لكن يجب ألا ننظر إلى هذه المشكلة على أنها عيب خطير في النظرية، فكثيــرا جدا ما يحدث أن تكون هناك اعتبارات صحيحة أخلاقيا عند كل من طرفي قضية ما. وقد صادفنا بالفعل بعض الأمثلة على ذلك. ولنعد إلى الحالة الخاصة بالسيخ والتي تناولناها بالمناقشة، ونجد هكذا أنه بالعودة إلى الحالة التي ناقشــناها في الفصل الثاني، إذا كانت المعتقدات الدينية للســيخ تلزم الرجــال بحمل الخنجر (الكربان)، فإن منع حمل الســكاكين في الأماكن العامة يعد بلا شــك قيدا على حرية الديانة عند السيخ. غير أننا نجد في الوقت نفســه أن هناك مصلحة أكيدة للنظام العام في عدم السماح لجانب من الســكان بحمل أسلحة هجومية، وقد يكون من الممكن أن نختلــف حول أي مــن هاتين القيمتين يجب أن تســود في هذه الحالة بالتحديــد؟ غير أنه مــن غير المنطقي إنكار أنه مهمــا كانت النتائج فإننا سنخسر شيئا ذا قيمة.

وحتــى عندما تظهر حــالات من هذا القبيل، فإننــا نظل في الطليعة لأننــا لدينا مبادئ تقدم حلا محددا معظــم الوقت. ولا أعتقد في الحالة الحالية أن هناك مواقف ســتظهر كثيــرا، ويتضح فيها أنه من الضروري الاختيار بين الافتراضات الخاصة بالسياســات المنافسة، والتي تنشأ عن هذيــن المبدأين. وفي بعض الأحيان يكون الصراع حقيقيا بالفعل، غير أن حريــة رفض الارتباط هي التي تغلب على حماية المصالح الفردية لســبب واحــد فقط، وهو أن الموقف لا يســمح للدولة بفعــل كثير من أجل حماية

المصالح الشخصية. ونجد بالتالي أنه حتى لو كنا نميل إلى القول بأن الضغط الذي تمارسه الجماعة يعد ظالما فقد نخلص من ذلك إلى أن الدولة لا تستطيع سوى السماح لتلك الجماعة بالاستمرار في ممارسة هذا الضغط. ولنفترض على سبيل المثال أن والديك أخبراك بأنهما لن يتحدثا إليك مرة أخرى لو تزوجت من تريد لأنها تعتنق ديانة مختلفة، أو تتحدر من جماعة عرقية مختلفة، فحتى لو كنا نميل إلى النظر إلى ذلك على أنه من قبيل الإكراه، وبالتالي يكون عرضة من ناحية المبدأ للتدخل من قبل الدولة، فإن هذه المشكلة لا يمكن أن تحل من خلال إجراءات الإصلاح الإجبارية. أما إذا حدث بعد الطلاق أن رفض ولي الأمر، الذي له الوصاية على الأطفال، السماح للطرف الآخر برؤية الأطفال على النحو المقبول، فإن المحاكم يمكنها التدخل بفعالية، ويمكن لذلك التدخل أن ينجح؛ لأن النوع الوحيد من التعاون المطلوب بين الوالدين في هذه الحالة هو أخذ وإعادة الأطفال في أوقات وأماكن محددة. غير أنه من الصعب تصور أن الزواج من خارج الجماعة التي ينتمي إليها الشخص يمكن أن يصبح أكثر سهولة إذا كان باستطاعة ذلك الشخص الحصول على حكم قضائي يلزم والديه بدعوته إلى احتساء الشاي مرة كل شهر تحت إشراف أحد العمال الاجتماعيين، حتى تضمن المحكمة أن يتحدثا إليه. وقد يساعد التدخل الودي، من قبل الأصدقاء والجيران والأقارب، في الوصول إلى نوع من الوفاق، غير أنه من سوء الطالع أن هناك حالات يؤدي فيها هذا التدخل الودي إلى زيادة عناد الوالدين.

وفي مثل هذه الحالات لا يمكن التغلب على التعارض بين المبدأين الفاعلين، وهما حرية عدم الارتباط وعدم التعرض للإجبار. وكل ما يمكننا قوله هو أن التعارض بين هذين المبدأين لا يمثل مشكلة بالنسبة إلى السياسة العامة؛ لأنه من الواضح عدم وجود طريقة واقعية للتغلب على هذا التعارض لمصلحة المبدأ الثاني. وبالتالي تكون الغلبة للمبدأ الأول بالتزكية، إذا جاز التعبير، وهو المبدأ الذي يسمح بالقيام بأفعال معينة بغض النظر عن عواقب تلك الأفعال. لكن هناك أنواعا أخرى من الحالات يصل فيها التأثير الإجمالي للأفعال المشروعة التي يقوم بها

عدد من الأشـخاص إلى حد الإجبار، ويمكـن حماية المصالح الفردية من دون الإخـلال بحرية عدم الارتباط. ولنفتـرض جدلا أن القانون يجب أن يتقبل قيام الجماعات الدينيـة بتجنب من خرجوا منها، حتى إن كان هذا التجنب له سمتان: الأولى هي أن السلطات الدينية هي التي تحرض عليه، وهي التي تطـرد أي عضو في الجماعة الدينيـة لا ينصاع إلى أوامرها. والسـمة الثانية هي حدوث نتيجة ثانوية لهـذا الرفض المنظم للارتباط، والمتمثلة في مقاطعة تؤدي إلى التقليل بشـدة من عدد الزبائن أو العملاء الذيـن يتعاملـون مع أي عضو سـابق يوفر خدمات معينـة أو إدارة عمل تجاري معين. ومن المنطقي - بالتأكيد - أن خطر التعرض للمقاطعة يجبر الشـخص على الاسـتمرار في الانتماء للجماعة، لأن خروجه منها سوف يعرضه لهذه الخسارة. وبالتالي يكون لدينا حالة تكون فيها الأفعال قانونية (كما افترضنا ذلك) غير أنها تتسـبب في نتيجة تجعل الشـؤون الداخلية للجماعة خاضعة لرقابة الدولة وتنظيمها.

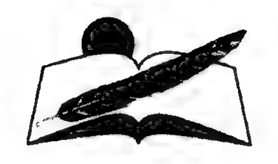
يمكننـا أن نتجنب هذه النتيجة بأن نتراجع عن الافتراض المبدئي الذي وضعناه، وهو أن «التجنب» يجب أن يكون قانونيا، حتى إن كان يشمل عملية مقاطعة تؤدي إلى التسبب في خسائر مالية كنوع من العقاب. غير أن إجبار أفـراد إحدى الجماعات علـى إبقاء الصلات المهنيـة أو التجارية مع أحد المطرودين منها سـيعد انتهاكا خطيرا لقـدرة الجماعة على إدارة أعمالها. ولكن من حسـن الحظ أنه سـيكون فـي الإمكان، في هـذه الحالة، تفادي الخسارة المالية التي ستقع على العضو السابق في الكنيسة من دون انتهاك حرية رعايا الكنيسـة في عدم الارتباط، فيمكن الإشارة إلى أنه على الرغم من أن رعايا الكنيسـة سـيكون لهم حرية القيام بالمقاطعة، من دون إعاقة، فإن ذلـك لا يتعارض مع إلزامهم بدفع تعويضات للضحية. ويمكن أن تكون التعويضـات في صورة معينة، بحيث تعتمد على الظروف الموجودة، فعندما يشـكل أفـراد الجماعة أقلية فقط فـي المنطقة التي يقـدم فيها الضحية خدماته، قد يكون من الملائم تحديد مبلغ يدفع لفترة محدودة، بحيث نعطي للضحيـة وقتا كافيـا يقوم خلاله باجتذاب عمـلاء أو زبائن جددا. أما إذا كانـت الجماعـة مهيمنة هيمنة كبيرة في المجتمع المحلـي، بحيث يكون من

المحتم أن تؤدي المقاطعة إلى إيقاف الضحية عن العمل، فإن الشكل الأكثر ملاءمة للتعويضات هو مبلغ من المال يكفي لتغطية النفقات التي يحتاج إليها الضحية من أجل الانتقال إلى مكان جديد وإعادة إنشاء مشروعه فيه.

ولا يمكن بطبيعة الحال إنكار أن الحق في عدم الارتباط يواجه «عائقا» - كما يقولون في فلسفة التشريع الأمريكية - وهو ضرورة دفع تعويضات لمن تضرروا من ذلك الحق. لكني لا أرى سببا يجعلنا نفكر في أن المبدأ الليبرالي الذي يؤيد حرية عدم الارتباط تجب صياغته بطريقة تضمن تطبيقه من دون خسائر، فإذا كان ذلك صحيحا فإن ما نحن بصدده هنا هو حالة يمكن فيها للأفعال المشروعة أن تتناسب مع خسائر تتعلق بالارتباط وتتعارض مع العضوية التطوعية، بافتراض أن وجود مقاطعة منظمة يعد أمرا مشروعا. غير أن ذلك يؤدي إلى وجود تعارض بين المبدأين مادمنا تركنا هذه الخسائر تقع على كاهل من عليه تحمل مسؤوليتها. ويمكن اعتبار الانتماء إلى جماعة ما تطوعيا، وفي الوقت نفسه يمكن لبقية أعضاء الجماعة ممارسة حرية عدم الارتباط بالعضو السابق، بشرط أن تتحمل المنظمة التي تحرض على المقاطعة الخسائر بدلا من الضحية.

ثمة طريقة أخرى يمكن للدولة من خلالها أن تتخذ إجراءات تحترم الحق في عدم الارتباط، وتحمي المصالح الشخصية في الوقت نفسه. ولنعد إلى مثال سابق، وهو الحرمان الكنسي الذي يفرض خسارة هائلة على أي شخص يؤمن بعدم وجود خلاص خارج الكنيسة (وهي خسارة فادحة، لاسيما بعد الموت). غير أنه لا يمكن فعل أي شيء حيال هذه الخسارة لأنها خسارة فطرية. وكنت قد أشرت أيضا إلى أن الدولة الليبرالية لا يمكنها كذلك التدخل بصفة قانونية للحيلولة دون وقوع خسائر ارتباطية على أحد الأعضاء الذين خرجوا من جماعة ما إلا إذا كانت هذه الخسائر تمثل خطرا على مصدر رزق هذا العضو السابق. غير أنه لما كانت هناك مصالح شخصية مهمة (ملموسة وغير ملموسة) تعتمد على قرار التحريم الكنسي فيمكن للدول التدخل شرعيا لحماية هذه المصالح بأي طريقة لا تخالف الحق الأساسي للكنيسة في تحديد معايير العضوية لهذه الكنيسة. ومن بين الطرق الواضحة لتحقيق ذلك هي أن

تكون المحاكم على استعداد للفصل في الطعون المقدمة ضد الإجراءات التي تتخذها الكنيسة، أو مدى إخلاصها لتلك الإجراءات في القضية موضع المناقشة. وبالتالي يمكن للمحاكم - منطقيا - الإصرار على أن القواعد الإجرائية التي تحكم الكنيسة يجب أن تتفق مع قوانين العدالة الطبيعية، وذلك من خلال السماح للمتهم بسماع الاتهام الموجه إليه والرد عليه واستدعاء الشهود،.. وهكذا دواليك. ويمكن للمحاكم بالمثل التحقيق في الشكاوى التي تدعي أن الكنيسة انتهكت القواعد الإجرائية الخاصة بها - حتى لو كانت تلك القواعد مقبولة - في حالة بعينها. غير أننا نجد - من الناحية العملية - أن المحاكم تنأى عن التدخل في شؤون الكنائس بهذه الطريقة [96]، لكن تلك المحاكم تكون على استعداد للتدخل في حالة القرارات التي تتخذها المدارس بفصل طلابها والنقابات العمالية بفصل أعضائها. والحجج التي تؤيد قيام هذه المحاكم بإعادة النظر في عمليات الطرد من الكيانات الدينية مقنعة على السواء، حيث إن هذه العمليات تتعلق بمصالح مهمة يمكن أن تتعرض للخطر أيضا.



الهوامش



التصدير

(1) Jo Ellen Jacobs, ed., The Complete Works of Harriet Taylor Mill (Bloomingdale, Ind.: Indiana University Press, 1998), p. 291;

- نص الإهداء موجود في صفحتي 291 و292.

(2) Ibid., letter on p. 472.

(3) Ibid., letter on pp. 472-3.

(4) Caroline Alexander, Mrs Chippy's Last Expedition: The Remarkable Journal of Shackleton's Polar-Bound Cat (London: Bloomsbury, 1997).

(5) David Laitin, Identity in Transition: The Russian-Speaking Populations in the Near Abroad (Ithaca, NY: Cornell University Press, 1998).

الفصل الأول

(1) Karl Marx and Friedrich Engels, Manifesto of the Communist Party, pp. 469-500 in Robert C. Tucker, ed., The Marx-Engels Reader (2nd edn, New York: W. W. Norton, 1978), p. 473.

(2) Will Kymlicka, ‹Introduction: An Emerging Consensus?›, Ethical Theory and Moral Practice 1 (1998), 143-57, p. 147, emphasis suppressed.

(3) Ibid., p. 148.

(4) Robert Hughes, Culture of Complaint: The Fraying of America (New York: Oxford University Press, 1993); Todd Gitlin, The Twilight of Common Dreams: Why America is Wracked by Culture Wars (New York: Henry Holt, 1995).

(5) Kymlicka, ‹Introduction: An Emerging Consensus?›, p. 149.

(6) John Rawls, A Theory of Justice (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1971).

(7) انظر على سبيل المثال:

- John Gray, Enlightenment›s Wake: Politics and Culture at the Close of the Modern Age (London: Routledge, 1995).

- وسوف أناقش هذا الكتاب في الفصل السابع.

(8) James Schmidt, ‹Civility and Society at the Century›s End› (paper delivered at UNESCO conference on Ethics of the Future, Rio de Janeiro, June 1997), p.7.

(9) Ibid.
(10) James C. Scott, Seeing Like a State: How Certain Schemes to Improve the Human Condition Have Failed (New Haven, Conn.: Yale University Press, 1998), p. 32.
(11) James Tully, Strange Multiplicity: Constitutionalism in an Age of Diversity (Cambridge: Cambridge University Press, 1995), pp. 58-9 and 62.
(12) Ibid., p. 66.
(13) Ibid.

(14) راجع على وجه الخصوص:
- Iris Marion Young, Justice and the Politics of Difference (Princeton, NJ: Princeton University Press, 1990), ch. 4.
(15) G. Baumann, ‹Dominant and Demotic Discourses of Culture: Their Relevance to Multi-Ethnic Alliances›, pp. 209-25 in P. Werbner and T. Modood, eds, Debating Cultural Hybridity: Multi-Cultural Identities and the Politics of AntiRacism (London: Zed Books, 1997), p. 222, quoted in R. D. Grillo, Pluralism and the Politics of Difference: State, Culture, and Ethnicity in Comparative Perspective (Oxford: Clarendon Press, 1998), p. 196.
(16) Alison M. Jaggar, ‹Multicultural Democracy›, The Journal of Political Philosophy 7 (1999), 308-29, p. 314.

- وتتبرأ يانغ من هذا المفهوم عن الجماعات صراحة في كتابها «العدالة وسياسة الاختلاف». بيد أن ما تعنيه أليسون جاجر هو أن ذلك التعريف مطلوب كمبرر منطقي لتمثيل الجماعة: فإذا لم يكن لدى أفراد إحدى الجماعات (ولنقل جماعة النساء، أو المثليون جنسيا) شيء مشترك بصفتهم أفرادا في الجماعة، فلماذا ينبغي تمثيلهم باعتبارهم جماعة، وكيف يمكن تمثيلهم باعتبارهم جماعة؟

(17) Richard A. Lebrun, ed., Joseph de Maistre, Considerations on France (Cambridge: Cambridge University Press, 1994), p. 53.
(18) Grillo, Pluralism and the Politics of Difference, p. 200.
(19) See ibid., pp. 200-1.
(20) See ‹Sketch for a Historical Picture of the Progress of the Human Mind›, pp. 209-82 in Keith Baker, ed., Condorcet: Selected Writings (Indianapolis: BobbsMerrill, 1976).

ويقول كيث في مقدمة الكتاب إن هذا العمل «يُنظَر إليه غالبا باعتباره خلاصة فكر التنوير». انظر المرجع نفسه [p. vii].

(21) Karl Marx, ‹On the Jewish Question›, pp. 137-50 in Jeremy Waldron, ed., ‹Nonsense upon Stilts?› Bentham, Burke and Marx on the Rights of Man (London: Methuen, 1987), p. 149.

- وهــذا النص غامض على نحو مفضوح لأي قــارئ، فمن البديهي أن نقول، كما يقول والــدرون، إن «آراء ماركس حول الحقوق لم تُصغ قط بتلك الدرجة من الوضــوح أو عدم الالتبــاس التي يفترضها التحليل الحديــث». انظر المرجع نفســه [p. 135]. بيد أنه على الرغم من ذلك، فــإن المضمون العام لكتابات ماركــس حول هذا الموضوع، وفق ما يســتنتجه والدرون، يبرهن على «موقف ... يفسر عدم التركيز على الحقوق في التراث الماركسي». انظر المرجع نفسه .[6-pp. 135]

(22) Young, Justice and the Politics of Difference, p. 10.

(23) Ibid., p. 9.

(24) Nathaniel Hawthorne, The Scarlet Letter, pp, 289-546 in Malcolm Cowley, ed., The Portable Hawthorne (New York: The Viking Press, 1969 [1948]); Jung Chang, Wild Swans (London: Flamingo, 1993 [1991]).

(25) See Young, Justice and the Politics of Difference, pp. 152-5,

- تحديــدا في القســم الذي يحمل عنوان «العدالة والثــورة الثقافية»، والاقتباس الوارد مأخوذ من الصفحة 153. ونحن نجد أن بيان أورويل للرصد المســتمر والمراقبة الذاتية في مجتمع روايته «1984» يسير على النحو التالي: «يقضي عضــو الحزب حياتــه من الميلاد حتــى الممات تحت أعين شــرطة الفكر... صداقاته، وأوقات اســتجمامه، وســلوكه تجاه زوجته وأولاده، والتعبير الذي يظهر على وجهه عندما يكون وحده، والكلمات التي يتمتم بها في نومه، وحتى حركاته الجسدية المميزة، جميعها يتم فحصها بعناية فائقة». انظر:

- George Orwell, Nineteen Eighty-Four (London: Seeker and Warburg, 1949), p. 216.

(26) Schmidt, ‹Civility and Society›, p. 19. See also Dorinda Outram, The Enlightenment (Cambridge: Cambridge University Press, 1995),

- وهذا الكتاب يدور حول فكرة مفادها أن السؤال عن «ما هو التنوير؟» كان في حد ذاته هو النشاط المميز لعصر التنوير.

(27) لقــد تخلى راولز الآن عن معظــم الأفكار التي جعلت كتابه «نظرية العدالة» جديرا بالاهتمام. وليس لديَّ أي اهتمام بالدفاع عن أي شيء كتبه راولز منذ العام 1975 تقريبا، بما في ذلك تفسيراته اللاحقة لكتاب «نظرية العدالة» أو التعديلات التي أدخلها على نص الكتاب. وموقف راولز الحالي، الذي يتجسد في كتابه «قانون الشــعوب» يشــير إلى صيغة مشوشة إلى حد كبير من نزعة

الخصوصيــة المعادية للتنويــر التي يتبناها مايكل والزر، والتي نناقشــها في الفصل الرابع. (انظر على وجه الخصوص الحاشية 69 من الفصل الرابع.)
- John Rawls, The Law of Peoples, Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1999.

الفصل الثاني

(1) Ivan Hannaford, Race: the History of an Idea in the West (Washington, DC: The Woodrow Wilson Center Press, 1996), p. 356.
(2) Will Kymlicka, ‹Introduction: An Emerging Consensus?›, Ethical Theory and Moral Practice, I (1998), 143-57, p. 149.
(3) Will Kymlicka, Multicultural Citizenship: A Liberal Theory of Minority Rights (Oxford: Clarendon Press, 1995).
(4) Eliezer Ben-Rafael, ‹The Israeli Experience in Multiculturalism›, pp. 111-41 in Rainer Baubock and John Rundell, eds, Blurred Boundaries: Migration, Ethnicity, Citizenship (Aldershot: Ashgate, 1998), p. 111, citations suppressed.
(5) Charles Westin, ‹Temporal and Spatial Aspects of Multiculturality›, pp. 53-84 in Baubock and Rundell, eds, Blurred Boundaries, p. 56.
(6) Charles Taylor, ‹The Politics of Recognition›, pp. 25-73 in Amy Gutmann, ed., Multiculturalism: Examining the Politics of Recognition (Princeton, NJ: Princeton University Press, 1994), cited in Ben-Rafael, ‹The Israeli Experience›, p. Ill.
(7) Danielle Juteau, Marie McAndrew and Linda Pietrantonio, ‹Multiculturalism it la Canadian and Integration a la Quebecoise, Transcending their Limits›, pp. 95-110 in Baubock and Rundell, eds, Blurred Boundaries, p. 95.
(8) Westin, ‹Temporal and Spatial Aspects›, p. 57.
(9) M. G. Smith, The Plural Society in the British West Indies (Berkeley and Los Angeles: University of California Press, 1965), p. 14.
(10) Edward Gibbon, The Decline and Fall of the Roman Empire. abridged by D. M. Low (London: Chatto and Windus, 1960), p. 11 (ch. 2).
(11) Ibid.

(12) See Samuel P. Huntington, The Clash of Civilizations and the Remaking 0/ World Order (New York: Touchstone Books, 1997).
(13) John Julius Norwich, Byzantium: The Early Centuries (London: Penguin, 1990 [1988]), p. 379.
(14) Gibbon, Decline and Fall, p. 639.
(15) T. N. Madan, ‹Secularism In Its Place›, pp. 297-320 in Rajeev Bhargava, ed., Secularism and Its Critics (Delhi: Oxford University Press, 1998), p. 319.
(16) Stanley J. Tambiah, ‹The Crisis of Secularism in India›, pp. 418-53 in Bhargava, ed., Secularism and Its Critics, p. 445, emphasis in original.
(17) لا يمكن اعتبار إعادة فرض عقوبات وحشية عن قصد، على سبيل المثال، مجرد تصرف تقليدي، بالضبط مثلما لا يمكن اعتبار أي متجر يقول إنه يبيع «الأسماك والرقائق التقليدية» متجرا للأسماك والرقائق التقليدية، فمن الظواهر الشائعة بدرجة كبيرة ظاهرة «ابتداع التقاليد»؛ فالإقصاء الوحشي للنساء من المجال العام من جانب حركة طالبان، مثلا، لا يُعتبر عودة إلى عادات أفغانية سابقة بل هو أمر فرضه متعصبون تلقوا تدريبهم في باكستان.
(18) يرى أحد كبار علماء المسلمين المعاصرين، على سبيل المثال، أن القرآن يقدم أجوبة عن مسائل «الإدارة والمال والسياسة الشرعية». بل يقول على وجه العموم: «إن الإسلام يعلن صراحة أنه يشمل كل جوانب الحياة الإنسانية: مادية وروحية، فردية واجتماعية». يوسف القرضاوي، الإسلام والعلمانية: وجها لوجه (القاهرة: مكتبة وهبة، 1998)، ص 48 و49، 93. وأنا أقر هنا بامتناني للباحث سكوت موريسون على الإحالة والترجمة اللتين استعرتهما من أطروحته للدكتوراه التي مازالت قيد الإعداد الآن في جامعة كولومبيا.
(19) هذه القوة من شأنها أن تضعُف إذا كان من الممكن القول إن الديموقراطيات الليبرالية المستقرة قد نشأت فقط في بلدان مسيحية (أو كانت مسيحية في السابق). بيد أنه إذا كنا مستعدين لحساب إسرائيل والهند واليابان بين تلك الديموقراطيات، فإن خصوصية الإسلام سوف تبرز هنا.
(20) Taylor, ‹The Politics of Recognition›, p. 62.
«يقول كيمليكا بالمثل إنه لم يعد من الممكن لنموذج المواطنة الوحدوي المضي في تزرُّعه التقليدي بالحيادية العرقية – الثقافية». راجع
- Will Kymlicka, ‹Introduction: An Emerging Consensus?›, p. 149.
(21) Ibid.
(22) 22 Ibid.
(23) Tariq Modood, ‹Anti-Essentialism, Multiculturalism and the «Recognition» of Religious Groups›, Journal of Political Philosophy 6 (1998), 378-99, p. 393.

(24) Ibid. p. 394.
(25) Peter Jones, ‹Rushdie, Race and Religion›, Political Studies 38 (1990), 687-94, pp.690-1.
(26) Quoted in Philip Thody, Don't Do That: A Dictionary of the Forbidden (London: Athlone Press, 1997), p. 201.
(27) Jones, ‹Rushdie, Race and Religion›, p. 689.
- (وأنا أذكر هذا الرأي بوصفه رأيا محتملا، وهو ليس رأي المؤلف).
(28) Bhikhu Parekh, ‹The Rushdie Affair: Research Agenda for Political Philosophy›, Political Studies 38 (1990), 695-709, p. 708.
(29) Both quotations from ibid., p. 707.
(30) Ibid., p. 708.
(31) Ibid., p. 709.
(32) Bhikhu Parekh, ‹Superior People: The Narrowness of Liberalism from Mill to Rawls›, Times Literary Supplement, 25 February 1994, pp. 11-13, p. 13.
(33) Jones, ‹Rushdie, Race and Religion›, p. 694.
(34) على هذا النحو لا تكون عمامة السيخ رمزا ثقافيا، وهو ما تمثله إلى حد كبير، بل تصبح مطلبا دينيا. انظر في ذلك:
- Bhikhu Parekh, ‹Cultural Diversity and Liberal Democracy›, pp. 202-27 in Gurpreet Mahajan, ed., Democracy, Difference and Social Justice (Delhi: Oxford University Press, 1998), p. 208.
(35) Sebastian Poulter, Ethnicity, Law and Human Rights: The English Experience (Oxford: Clarendon Press, 1998), pp. 294-5.
(36) Peter Singer, Animal Liberation (London: HarperCollins, 2nd edn, 1991), p. 154.
(37) Yael Tamir, Liberal Nationalism (Princeton, NJ: Princeton University Press, 1993), p. 39.
(38) See especially Michael Sandel, Democracy›s Discontent (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1996).
(39) Bhikhu Parekh, ‹Equality in a Multiracial Society›, pp. 123-55 in Jane Franklin, ed., Equality (London: Institute for Public Policy Research, 1997), p. 135.
(40) Ibid., pp. 150-1.
(41) See The Oxford English Dictionary under ‹Opportune› and, for more information about Portunus, Manfred Lurker, Dictionary

of Gods and Goddesses, Devils and Demons (London and New York: Routledge and Kegan Paul, 1987), p. 286.
(42) Poulter, Ethnicity, Law and Human Rights, p. 322, n. 271. See also p. 48.
(43) Parekh, ‹Equality in a Multiracial Society›, p. 135.
(44) Ibid.
(45) Poulter, Ethnicity, Law and Human Rights, p. 356.
(46) كان أول من سبق إلى هذه الفكرة هو ألفرد إدوارد هاوسمان عندما كتب في القصيدة قبل الأخيرة من ديوانه «فتى شروبشاير» (62) أن «الجعة تفعل أكثر مما يفعله ميلتون / لتبرر للإنسان طرائق الله».
(47) Poulter, Ethnicity, Law and Human Rights, pp. 372-3.
(48) Dissent by Justices Blackmun, Brennan and Marshall in Employment Division, Department of Human Resources of Oregon et al. v. Alfred L. Smith et al., 494 US 872 (1990), p. 918.
(49) Poulter, Ethnicity, Law and Human Rights, pp. 366-9.
(50) Parekh, ‹The Rushdie Affair›, p. 704.
(51) Poulter, Ethnicity, Law and Human Rights, pp. 136-7.
(52) Singer, Animal Liberation, p. 155.
(53) Poulter, Ethnicity, Law and Human Rights, p. 134.
(54) Ibid., p. 135.
(55) Ibid., p. 136.
(56) Ibid., p. 139.
(57) «منذ ست سنوات تخليت عن الحياة الأكاديمية، وذهبت للعيش بالقرب من مالمسبوري في «ويلتشاير»... وكنت أجهل أسلوب الحياة في الريف وأخجل منه. ولكن في غضون أشهر أصبحت أدرك مدى بعد الريف عن ثقافة المدن». هذا ما ذكره الفيلسوف روجر إسكراتون في مقال له منشور في الصنداي تايمز بتاريخ 23 أبريل 2000، استعراض الأخبار، ص 6، بعنوان «نحن القانون هنا، أيها الغريب؛ ففي مواجهة غزو الجريمة، يكون للمجتمعات الريفية كل الحق في حماية نفسها». وكدليل جاد على عزمه في أن يصبح تماما من أهل هذا المجتمع المحلي، أعلن إسكراتون في مقاله، كما يشير العنوان، أنه يجب على الفلاحين أن يكونوا بأنفسهم قانونا قائما بذاته، بمعنى أنه يجب أن تكون لهم القدرة على قتل المتسللين من دون التعرض لأي عقوبات قانونية. وهكذا فإن المزارع، توني مارتن، الذي كان قد قتل متسللا من فوره، وأدين بارتكاب جريمة القتل قد وُصف بأنه «شهيد»، ذلك لأنه في المنطقة التي يعيش فيها إسكراتون «يكاد يكون من المؤكد أن يتصرف الفلاحون بالأسلوب نفسه الذي

تصرف به مارتن، إذا ما واجهوا أحد المتسللين ليلا». انظر المرجع السابق نفسه. ويمكن النظر إلى الادعاء القائل بضرورة أن يتمتع الناس بالقدرة على خرق القانون من دون التعرض للعقوبة إذا كان هذا القانون يتعارض مع ثقافتهم على أنه امتداد جذري للمطالبة بالاستثناء من القانون. وقد طُرح ما يسمى «الدفاع الثقافي» في عدد من القضايا المنظورة أمام المحاكم في بريطانيا والولايات المتحدة، وقد لاقى تأييدا عند بعض منظري التعددية الثقافية، وأنا لا أناقشه في هذا الكتاب لأنه، إذا كنتُ محقا في ادعائي بأن العدالة لا تتطلب استثناءات كي تستوعب المعايير الثقافية، فإنه يتبع ذلك بالضرورة أنها لا تحتاج إلى تبرئة أولئك الذين يخرقون القانون، بشرط أن تكون هناك أسباب قوية لوضع القانون في المقام الأول (وهو شرط الذي اعتبر أن قانون حظر القتل يفي به).

(58) Poulter, Ethnicity, Law and Human Rights, p. 142.
(59) Sebastian Poulter, ‹Ethnic Minority Customs, English Law and Human Rights›, International and Comparative Law Quarterly 36 (1987), 589-615, p. 612.
(60) Poulter, Ethnicity, Law and Human Rights, p. 295.
(61) Ibid., p. 293.
(62) Ibid., p. 324.
(63) Ibid.
(64) Ibid., p. 293.
(65) Ibid.
(66) Ibid., p. 295.
(67) Parekh, ‹Equality in a Multiracial Society›, p. 128.
(68) Ibid.
(69) Poulter, Ethnicity, Law and Human Rights, p. 295.
(70) Ibid.
(71) Ibid., p. 292.
(72) Ibid., p. 295.
(73) Ibid., p. 329.
(74) Parekh, ‹Equality in a Multiracial Society›, p. 129.
(75) Poulter, Ethnicity, Law and Human Rights, p. 319, n. 245.
(76) Ibid., p. 314, citing Health and Safety Commission Consultative Paper (1986).
(77) Ibid., pp. 326-7.
(78) Ibid.
(79) Ibid., p. 282.

- لم تكن طائفة السيخ تمثل فئة من فئات التعداد.

(80) Ibid., p. 314.

(81) في العام 1986، كانت نسبة العمال الذين يرتدون الخوذات الواقية تقدر بثلاثين في المائة فقط. انظر المرجع السابق نفسه (p. 313).

(82) Ibid., p. 322. n, 271.

(83) Ibid.

(84) ‹Excalibur Regained as Arthur Pulls it Off›, Guardian, 6 November 1997, p. 1.

(85) Gustav Niebuhr, ‹Witches Cast as the Neo-Pagans Next Door›, New York Times, 30 October 1999, pp. 1 and 30, p. 30.

(86) Ibid., p. 1.

(87) John Harlow, ‹Pagans Stripped of Charity Status›, Sunday Times, 31 October 1999, p. 11.

(88) Ibid.

(89) Ibid.

(90) Ibid.

- «في العام 1990 كان هناك 5000 من الوثنيين البريطانيين يمارسون طقوس عبادتهم، والآن، وفق ما جاء في دراسة أجرتها جامعة نيوكاسل، هناك 100 ألف وثني». المرجع نفسه. وبالنسبة إلى عدد السكان، فإن هذا الرقم يجعل الوثنية في بريطانيا أكبر حتى من أعلى التقديرات المحتملة للوثنية في الولايات المتحدة الأمريكية.

(91) Ibid.

(92) Ibid.

(93) Ibid.

(94) Ibid.

(95) Poulter, Ethnicity, Law and Human Rights, pp. 37-8.

(96) Ibid., p. 49.

(97) Professor Gordon Conway, letter to the Independent, 25 October 1997, p. 20.

(كان المؤلف رئيس لجنة رانيميد تراست (Runnymede Trust) عن المسلمين البريطانيين ورهاب الإسلام).

(98) Poulter, Ethnicity, Law and Human Rights, p. 354.

(99) Joseph H. Carens and Melissa S. Williams, ‹Muslim Minorities in Liberal Democracies: The Politics of Misrecognition›, pp. 137-73 in Bhargava, ed., Secularism and Its Critics, p. 161.

(100) أفضل مناقشة أعرفها للدور الذي تمارسه (lai›ciu) في الحياة العامة الفرنسية هي مقال جان بوبيرو:

- Jean Bauberot, ‹The Two Thresholds of Laicization›, pp. 94-136 in Bhargava, ed., Secularism and Its Critics.
(101) Poulter, Ethnicity, Law and Human Rights, p. 306.
(102) Ibid., pp. 302--4.
(103) Ibid., p. 306.
(104) Ibid.
(105) Ibid.

الفصل الثالث

(1) Charles Taylor, ‹The Politics of Recognition›, pp. 25-73 in Amy Gutmann, ed., Multiculturalism: Examining the Politics of Recognition (Princeton, NJ: Princeton University Press, 1994), p. 62.
(2) Todd Gitlin, The Twilight of Common Dreams: Why America is Wracked by Culture Wars (New York: Henry Holt, 1995), pp. 236-7.
(3) David Cay Johnston, ‹Gap between Rich and Poor Found Substantially Wider›, New York Times, 5 September 1999, p. 16, data from Congressional Budget Office.
(4) John Cassidy, ‹Wall Street Follies›, New Yorker. 13 September 1999, p. 32, data from ‹a new study published jointly by the Washington-based Institute for Policy Studies and the advocacy group United for a Fair Economy›.
(5) Ibid.
6) Gitlin, Twilight of Common Dreams, p. 225, emphasis) suppressed.
(7) Taylor, ‹The Politics of Recognition›, p. 60.
(8) Ibid., p. 61.
(9) Ibid.
(10) Ibid., p. 58.
(11) Ibid.
(12) Ibid.
(13) Gitlin, Twilight of Common Dreams, p. 126.
(14) See John Tomasi, ‹Kymlicka, Liberalism and Respect for Cultural Minorities›, Ethics 105 (1995), 580-603, p. 585.

(15) Taylor, ‹The Politics of Recognition›, p. 40.
(16) Ibid., p. 41, n. 16.
(17) Will Kymlicka, ed., The Rights of Minority Cultures (Oxford: Oxford University Press, 1995).
(18) Peter Jones, ‹Political Theory and Cultural Diversity›, Critical Review of International Social and Political Philosophy I (1998), 28-62, p. 36.
(19) Michael Hartney, ‹Some Confusions Concerning Collective Rights›, pp. 202-27 in Kymlicka, ed., The Rights of Minority Cultures, p. 222, emphasis in original.
(20) Ibid.
(21) «يحرر الإنســان نفسه سياسيا من الدين بأن يُبعد الدين عن مجال القانون العــام ويجعله حقا خاصا... وهــو لايزال فقــط الإدراك المجرد للانحراف الخاص، النزوة الخاصة، و التعســف. على سبيل المثال، فإن فصل الدين في أمريكا الشــمالية يعطيه بالفعل الشكل الخارجي لشأن فردي بحت... وهكذا فإن نقل الدين من الدولة إلى المجتمع المدني... لا يلغي أو حتى يحاول إلغاء التدين الحقيقي للإنسان». راجع:
- Karl Marx, ‹On the Jewish Question›, pp. 137-50 in Jeremy Waldron, ed., ‹Nonsense upon Stilts?› Bentham, Burke and Marx on the Rights of Man (London: Methuen, 1987), p. 142.
(22) ليس من الضروري أن نحيل القارئ إلى حالات لتلك الطريقة المتفشــية من الانتقادات، ولكن نذكر من بين النقاد الذين نشتبه بهم في الوضع المعتاد (وفق الترتيب الأبجدي) ألســدير ماكنتاير، مايكل ســاندل، مايكل والزر، وآيريس ماريون يونغ.
(23) John Rawls, A Theory of Justice (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1971), esp. ch. 3.
(24) أناقش هذه المسألة على نحو أكثر تفصيلا في كتابي «العدالة بوصفها عدم تحيز»
- Justice as Impartiality (Oxford: Clarendon Press, 1995), ch. 3.
(25) Iris Marion Young, Justice and the Politics of Difference (Princeton: Princeton University Press, 1990), p. 158.
(26) See ‹Racism and Sexism›, pp. 11-50 in Richard A. Wasserstrom, Philosophy and Social Issues (Notre Dame, Ind.: Notre Dame University Press, 1980), esp. p. 25
(27) Young, Justice and the Politics of Difference, p. 158.
(28) Ibid.

(29) Wasserstrom, Philosophy and Social Issues, p. 26.
(30) Iris Marion Young, ‹Together in Difference: Transforming the Logic of Group Political Conflict›, pp. 155-76 in Kymlicka, ed., The Rights of Minority Cultures, p. 162. (Pages 162-3 contain a succinct statement of Young›s position.)
(31) Ibid., p. 163.
(32) Eliezer Ben-Rafael, ‹The Israeli Experience in Multiculturalism›, pp. 111-41 in Rainer Baubock and John Rundell, eds, Blurred Boundaries: Migration, Ethnicity, Citizenship (Aldershot: Ashgate, 1998), p. 115.
(33) Rainer Baubock, ‹The Crossing and Blurring of Boundaries in International Migration. Challenges for Social and Political Theory›, pp. 17-52 in Baubock and Rundell, eds, Blurred Boundaries, p. 42.
(34) Ibid., p. 40.
(35) كان البرنامج النازي الموضوع في العام 1920 قد «قرر في المادة الرابعة مبدأ مفاده أن المواطن هو عضو في الجنس الألماني.... المواطن هو شخص ذو دم ألماني وأصل ألماني... وهكذا فإنه لا يمكن لأي يهودي أن يكون مواطنا، وقد شرحت المادة ذلك بوضوح». انظر:
- Ivan Hannaford, Race: The History of an Idea in the West (Washington, DC: The Woodrow Wilson Center Press, 1996), .p. 365
(36) «مركب العرض»، كتاب وأغنيات كتبها أوسكار هامرشتاين الثاني، الفصل الأول، المشهد الرابع. قاعدة و«السقطة الواحدة»، والتي مازالت قابلة للتطبيق نظريا في تصنيفات إحصاء السكان، «تعكس التمييز العنصري وعلاقات القوة فقط». انظر:
Dirk Hoerder, ‹Segmented Macrosystems, Networking Individuals,-Cultural Change: Balancing Processes and Interactive Change in Migration›, pp. 81-95 in Veit Bader, ed., Citizenship and Exclusion (London: Macmillan, 1997), p. 94.
(37) Show Boat, Act I, Scenes 2 and 4.
(38) Alec de Waal, ‹Group Identity and Rational Choice›, Critical Review 11 (1997), 279-89, p. 283.
(39) John Pilger, ‹Australia›, Observer Review, 22 March 1995, p. 5.
(40) Baubock, ‹The Crossing and Blurring of Boundaries›, p. 35.
(41) Alfred Stepan, ‹Modern Multinational Democracies:

Transcending a Gellnerian Oxymoron›, pp. 219-39 in John A. Hall, ed., The State of the Nation: Ernest Gellner and the Theory of Nationalism (Cambridge: Cambridge University Press, 1998), .p. 223

(42) Joseph Raz, ‹Multiculturalism›, Ratio Juris 11 (1998), 193-205, p. 203.

(43) لمزيد من التوضيح حول هذا الموضوع، انظر كتابي:

- Brian Barry, Justice as Impartiality (Oxford: Clarendon Press, 1995), pp. 99-111.

(44) See Raz, ‹Multiculturalism›, p. 202.

(45) Andrew Mason, ‹Political Community, Liberal-Nationalism and the Ethics of Assimilation›, Ethics 109 (1999), 261-86, pp. 278-9.

(46) Wsevolod W. Isajiw, ‹On the Concept and Theory of Social Incorporation›, pp. 79-102 in Wsevolod W. Isajiw, ed., Multiculturalism in North America and Europe: Comparative Perspectives on Interethnic Relations and Social Incorporation (Toronto: Canadian Scholars› Press, 1997), p. 83.

(47) Aristide R. Zolberg, ‹Modes of Incorporation: Toward a Comparative Framework›, pp. 139-54 in Bader, ed., Citizenship and Exclusion, p. 151.

(48) Baubock, ‹The Crossing and Blurring of Boundaries›, p. 43.

(49) Zolberg, ‹Modes of Incorporation›, p. 151.

(50) «إن معدلات الزواج البيني بين جميع الجماعات الأوروبية مرتفعة جدا... لذلك سوف يصبح من العسير على أي فرد، على نحو متزايد، أن يعرف ما هي مجموعته العرقية وكيفية تعريفها». بل إن فكرة الانتماء إلى مجموعة عرقية برمتها تنهار: «ففي الإحصاء السكاني اتضح أن خُمسي الأمريكيين متعددو الأنساب». انظر:

- Nathan Glazer, We Are All Multicultural. ists Now (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1997), pp. 119, 120.

(51) Will Kymlicka, ‹Ethnic Associations and Democratic Citizenship›, pp. 177-21] in Amy Gutmann, ed., Freedom of Association (Princeton, NJ: Princeton University Press, 1998), p. 197.

(52) تظهر الفقرة نفسها بشكل مطابق تقريبا في الصفحة رقم 44 من كتاب ويل كيمليكا «اكتشاف طريقنا» (Finding Our Way: Toronto: Oxford University Press, 1998)، باستثناء استبدال عبارة «غير الأمريكيين» بعبارة «غير الكنديين» (واضعا إياها بين علامتي تنصيص). ومن المحتمل

أن يحمــل ادعاء كيمليكا مغزى أكبر فيمــا يتعلق بكندا، حيث «طوّر الكنديون من أصل فرنســي نموذجا عرقيــا وعضويا للمجتمع القومــي»، بينما «طوّر الكنديون من أصــل إنجليزي نموذجا قوميا مماثلا لنمــوذج الدولة القومية (Staatsnation) الفرنســي، حيث تتابع الدولة بنشاط سعيها نحو هدفها المتمثــل في بناء أمة.... وفي توجه الدولة نحــو بناء وفرض نموذج بريطاني للهويــة والنظام الرمزي، ســمحت بهيمنــة الأصلانية والتوافــق مع المبادئ الإنجليزية والاستيعاب». انظر:

- Danielle Juteau, ‹Multicultural Citizenship: The Challenge of Pluralism in Canada›, pp. 96-112 in Bader, ed., Citizenship and Exclusion, p. 102.

ويرســم ستيفن كاســلس مقارنة واضحة بين الضغط نحو الاستيعاب الثقافي في كندا (وأســتراليا) حتى سبعينيات القرن العشرين من جانب، والاتجاه الأكثر هدوءا نحو الاحتفاظ بالثقافات المهاجرة في الولايات المتحدة من جانب آخر، في مقاله:

- Stephen Castles, ‹Multicultural Citizenship: The Australian Experience›, pp. 113-38 in Bader, ed., Citizenship and Exclusion, p. 118.

(53) Michael Ignatieff, ‹The Narcissism of Minor Differences›, pp. 34-71 in his The Warrior›s Honor: Ethnic War and the Modern Conscience (New York: Henry Holt, 1997).

(54) Zolberg, ‹Modes of Incorporation›, p. 149.

(55) Ibid.

(56) Ibid.

(57) See Linda Colley, Britons: Forging the Nation 1707-1837 (New Haven, Conn.: Yale University Press, 1992), esp. pp. 374-5.

(58) Tariq Modood, ‹Anti-Essentialism, Multiculturalism and the «Recognition» of Religious Groups›, Journal of Political Philosophy 6 (1998),378-99, pp. 384 and 385.

(59) See John McGarry, ‹›‹Orphans of Secession»: National Pluralism in Secessionist Regions and Post-Secession States›, pp. 215-32 in Margaret Moore, ed., National Self-Determination and Secession (New York: Oxford University Press, 1998).

(60) Enoch Powell, quoted in R. D. Grillo, Pluralism and the Politics of Difference: State, Culture and Ethnicity in Comparative Perspective (Oxford: Clarendon Press, 1998), p. 174.

(61) ينبغي أن نقول إن التعاطف مع قضية ستيوارت كانت له مصادر عدة، بما في ذلك مبدأ الشـرعية التاريخية الذي شجع كلا من بوزويل وجونسون. بيد أنه من المهم في السـياق الحالي أن بوزويل، في الوقت الذي شرع فيه في تأليف كتابـه «حياة»، لم يتوقّع على ما يبدو أي ضرر لسـمعة جونسـون أو مكانته الاجتماعية بكشـفه على صفحات كتابه تلك المشـاعر التي كانت، في نهاية الأمر، من مشاعر الخيانة.

(62) Horace Kallen, Culture and Democracy: Studies in the Group Psychologies of the American Peoples (New York: Boni and Liveright, 1924).

- ويظهر تعبير «ديموقراطية القوميات» يأتي في صفحة 124، وقد اقتبسها سبينر في كتابه «حدود المواطنة: العنصر والعرقية والجنسية في الدولة الليبرالية».

- Jeff Spinner, The Boundaries of Citizenship: Race, Ethnicity, and Nationality in the Liberal State (Baltimore: The Johns Hopkins University Press, 1994), p. 61.

(63) Ibid., p. 115, cited in Spinner, The Boundaries of Citizenship, p. 61.

(64) Horace Kallen, «›Americanization» and the Cultural Prospect›, pp. 176-7 in Kallen, Culture and Democracy, cited in Spinner, The Boundaries of Citizenship, p. 64.

- تم تفعيل أفكار كالين في تنفيذ قانون الهجرة الصادر في العام 1924، الذي كان من المفترض أن يربط حصص الهجرة من كل بلد بنسـبة المواطنين القادمين من تلك البلد. وأوضح جوزيف هيل، الذي كان مسـؤولا عن وضع التقديرات، أنه كان عليهـم التعامل مع «المزيج الهائل من الجنسـيات الناتج عن التزاوج البينـي» باعتبار أن أي «أربعة أشـخاص لكل فرد منهـم ثلاثة أجداد إنجليز وجـدّ واحد ألمانـي» هم العدد «المكافئ لثلاثة سـكان إنجليز وواحد ألماني». وبالتالي، «افترض مجلس الحصص النسبية أنه، حتى لو اختلطت الجنسيات نتيجة التزاوج البيني، فإنها لم تمتزج تماما بل ظلت في النسل بوصفها أجزاء متمايزة منفصلة يمكن تدوينها كمكافآت كسور». انظر:

- Mae M. Ngai, ‹The Architecture of Race in American Immigration Law: A Reexamination of the Immigration Act of 1924›, Journal of American History 86 (1999), 67-92, p. 79.

(65) Spinner, The Boundaries of Citizenship, p. 196, n. 9.

(66) Jules Michelet, The People (Urbana: University of Illinois Press, 1973 [1846]), p. 93, cited in Grillo, Pluralism and the .Politics of Difference, p. 134

(67) Hannaford, Race, p. 323.

(68) Grillo, Pluralism and the Politics of Difference, p. 135.
(69) Maurice Barres, Scenes et doctrines de nationalisme (Paris: Plon, 1925 [1902]), p. 161: cited (in translation) by Grillo, Pluralism and the Politics of Difference, p.135.
(70) Ibid., p. 162, cited (in translation) by Grillo, Pluralism and the Politics of Difference, p. 136.
(71) George Orwell, ‹As I Please›, 6 December 1946, pp. 291-5 in Sonia Orwell and Ian Angus, eds., The Collected Essays, Journalism and Letters of George Orwell, vol. 4 (Harmondsworth, Mddx: Penguin, 1970[1968]), p. 293.
(72) ‹London Letter to Partisan Review›, July-August 1943, pp. 327-34 in vol. 2 of Collected Essays, p. 333.

- وقد زعم ماكس بيربوم، في مقال نشره في العام 1923، ولكنه مبني على خبرة في الحياة الإنجليزية تعود إلى ما قبل الحرب العالمية الأولى، أنه كانت هناك أربعة عشر موضوعا يعتبرها العامة الإنجليز موضوعات مسلية للفكاهة أحدها كان اليهود. ويعتبر شرحه المبدئي لفكاهة اليهود شرحا ملهما، حيث يقول: «رغم كل شيء، اليهود غرباء وأجانب ولم يعتد العوام عليهم أبدا». انظر:

- Max Beerbohm, ‹The Humour of the Public›, pp. 209-18 in David Cecil, ed., Max Beerbohm: Selected Prose (Boston: Little, Brown, 1970), p. 217.

(73) ربما يكون الأمر الأكثر إثارة للانتباه أن الاتجاه نفسه واضح بشدة في فرنسا: ففي منطقة باريس «كانت واحدة من كل ثماني زيجات في العام 1935 مختلطة؛ ارتفعت هذه النسبة إلى واحدة من كل ثلاث زيجات في أواخر خمسينيات القرن العشرين ، وفي أوائل ثمانينيات القرن العشرين أصبحت النسبة هي زيجة مختلطة مقابل زيجة غير مختلطة». انظر:

- Gerard Noiriel, The French Melting Pot: Immigration and National Identity (Minneapolis: University of Minnesota Press, 1996), p. 179.

(74) «تشجبها الجرائد مثل الصنداي تايمز باعتبار أنه من قبيل «الإسهاب في خيالات الصفاء العرقي» أن نقول إن أي طفل مولود لأبوين إنجليزيين في بكين ليس صينيا بل إنجليزي، أو القول إن الطفل المولود من أبوين هنديين في برمنغهام ليس إنجليزيا بل هندي، بل إنه لمن الهرطقة التأكيد على الحقيقة الواضحة القائلة إن الإنجليز هم «أمة بيضاء»». انظر:

- Enoch Powell, quoted in Grillo, Pluralism and the Politics of Difference, pp. 174-5.

ومن الجدير بنا أن نأخذ في الاعتبار، بالمناسبة، أن «البياض» في حد ذاته هو فئة مكونة اجتماعيا. حيث إنه في أوقات سابقة، على سبيل المثال، لم يكن اليهود

ولا اليونانيــون يعتبرون من «البِيض» داخل الولايات المتحدة، في حين أن هذا أمر لا جدال فيه الآن.

(75) Modood, ‹Anti-Essentialism›, p. 385.

(76) Ibid., p. 387.

- أرقام المقارنة بين الهنود والأفارقة الآسـيويين هي نسـبة الخُمس، أما نسـبة الباكستانيين إلى البنغلادشيين هي نسبة العُشر؛ «وعدد قليل جدا من النساء من جنوب آسيا لديهم شريك أبيض البشرة»، (المرجع السابق نفسه).

(77) Gitlin, Twilight of Common Dreams, p. 236.

(78) James D. Fearon and David D. Laitin, ‹Explaining Interethnic Cooperation›, American Political Science Review 90 (1996), 715-35, p. 730.

(79) Grillo, Pluralism and the Politics of Difference, p. 75, internal quotation from P. F. Sugar, Southeastern Europe under Ottoman Rule. 1354-1804 (Seattle: University of Washington Press, 1977), p. 3.

(80) Tom R. Tyler, Robert J. Boeckman, Heather J. Smith and Yuen J. Huo, Social Justice in a Diverse Society (Boulder, Colo.: Westview Press, 1997) p. 260.

(81) Ibid., p. 182, referring to M. Sherif, O. J. Harvey, B. J. White, W. R. Hood and C. W. Sherif, Intergroup Conflict and Cooperation: The Robber›s Cave Experiment (Norman, Okla.: University of Oklahoma Book Exchange, 1961).

(82) Ibid.

(83) Bhikhu Parekh, ‹Cultural Diversity and Liberal Democracy›, pp. 202-27 in Gurpreet Mahajan, ed., Democracy, Difference and Social Justice (Delhi: Oxford University Press, 1998), p. 217.

(84) Ibid.

(85) See James B. Jacobs and Kimberly Potter, Hate Crimes: Criminal Law and Identity Politics (New York: Oxford University Press, 1998) for a loosely argued attack on ‹hate crime› statutes that nevertheless manages to illustrate some of the problems inherent in their formulation and application.

(86) Glazer, We Are All Multiculturalists Now, p. 119, quoting Read Lewis, ‹Americanization›, in Encyclopedia of the Social .Sciences, (New York: Macmillan, 1930), vol. 2, p. 34

(87) Young, Justice and the Politics of Difference, p. 195.

(88) Ibid.
(89) Ibid., p. 29.
(90) John Stuart Mill, The Subjection of Women, in Stefan Collini, ed., On Liberty and Other Writings (Cambridge: Cambridge University Press, 1989), p. 168.
(91) Ibid., p. 144.
(92) Ibid., p. 167.
(93) Ibid., p. 144.
(94) Susan Moller Okin, Women in Western Political Thought (Princeton, NJ: Princeton University Press), p. 229.
(95) Young, Justice and the Politics of Difference, p. 162.
(96) Ibid., p. 199.
(97) Ibid.
(98) Lewis Carroll, Alice›s Adventures in Wonderland, in The Complete Works of Lewis Carroll (New York: Vintage Books, 1976), p. 38.
(99) Young, Justice and the Politics of Difference, p. 175, quoting Kenneth Karst, ‹Paths to Belonging: The Constitution and Cultural Identity›, North Carolina Law Review 64 (1984),303-77, p. 337.
(100) Ibid.
(101) Ibid. p. 43 (see also p. 186).
(102) حركة الصم (Deaf movement)، التي يبلغ عمرها بصعوبة عمر جيل، هي ممثل لقوى «العرقية» في مرحلة ما بعد ستينيات القرن العشرين. «إن ممارسة كلمة «Deaf» يشير إلى أكثر من مجرد احترام جديد لأولئك الذين لا يستطيعون السمع؛ فقد أصبحت علامة على النشاط، لها قاعدة شعبية عريضة، وأبطال وقصص تاريخية. وهي تتضمن الالتزام بلغة الإشارة الأمريكية، وهي ثنائية لغوية نشطة، أو دعوة إلى التمثيل (برزت في العام 1988 في المطالبة الناجحة بأن يكون الرئيس الجديد لجامعة جالودت في واشنطن (وهي مؤسسة لتعليم الصم) أصم. كما أنها تمتد إلى رفض أدوات السمع المزروعة والتي تهدف إلى استعادة درجة معينة من السمع، وهكذا أصبحت دعوى ثقافة الصم اليوم أمرا مضحكا».

انظر:

- Gitlin, Twilight of Common Dreams, pp. 162-1
(103) Young, Justice and the Politics of Difference, p. 196.
(104) Ibid.
(105) Ibid., p. 198.

(106) Orlando Patterson, The Ordeal of Integration (Washington, DC: Civitas/ Counterpoint, 1997), p. 35.

(107) هذا هو ما عرضه كريستوفر جينكس في كتابه «إعادة التفكير في السياسة الاجتماعية: العنصر والفقر والطبقة الدنيا».

- Rethinking Social Policy: Race, Poverty and the Underclass (New York: HarperCollins, 1993), pp. 12

(108) هذا الاقتراح قدمه يوليوس ويلسون في محاضرة ألقاها في كلية لندن للاقتصاد في 27 يونيو 1998.

(109) Young, Justice and the Politics of Difference, p. 202.

(110) Ibid., p. 206.

(111) Ibid., p. 207.

Griggs v. Duke Power Co., 401 US 424 (1971), decision(112) printed as pp. 111-21 in Gertrude Ezorsky, Racism and Justice: The Case for Affirmative Action (Ithaca: Cornell University Press, 1991).

(113) Ezorsky, Racism and Justice, pp. 113-14.

(114) Ibid.,p.117.

(115) Ibid., p. 117, n. 7.

(116) Ibid., pp. 116-17.

(117) Ibid., p. 116.

(118) وفق ما يره إيزوريسكي، فإن أحد الآثار المترتبة على الحكم الصادر في قضية جريجز كان هو أن الموظفين بدأوا «يحددون أن الأشخاص المنتمين للأقليات ذات المؤهلات المختلفة، ولكنهم يتمتعون بتدريب على المهارات المناسبة، كان من الممكن أن يكونوا عمالا مؤهلين» [Ibid. p.40].

(119) See ibid., p. 50 for the later history.

(120) Christopher Jencks and Meredith Phillips, ‹The Black-White Test Score Gap: An Introduction›, pp. 1-51 in Christopher Jencks and Meredith Phillips. eds, The Black-White Test-Score Gap (Washington, DC: Brookings Institution Press, 1998), p. 15.

(121) إن الأثر التراكمي للأبحاث المتطورة المذكورة في المجلد الذي حرره جنكيز وفيليبس هو في الأغلب تقويض عدد من التفسيرات (وفي بعض الحالات قابلة تماما للتصديق الحدسي) لمقاومة الفجوة الناتجة عن اختبار السود والبيض . إن التأثير الذي مازال باقيا هو التخمين القائل إنه يوجد هناك شيء ما عن ممارسات تربية الأطفال السود التي يحول دون التحصيل الدراسي. (وسوف أعود إلى هذه المسألة في الفصل الثامن).

(122) Christopher Jencks, ‹Racial Bias in Testing›, pp. 55-85 in Jencks and Phillips, eds, The Black-White Test-Score Gap, p. 80.
(123) Jencks and Phillips, ‹The Black-White Test-Score Gap›, pp. 14-15.
(124) Ibid., p. 15.
(125) Ezorsky, Racism and Justice, p.116.
(126) Ibid., p. 121.
(127) Young, Justice and the Politics of Difference, p. 21.
(128) Ibid., p. 212.
(129) Ibid.
(130) Young, Justice and the Politics of Difference, p. 160.
(131) Ibid., p. 181.
(132) ينبغي التأكيد على أن القول إن «بلد ما» يوفر لأولئك الذين يتحدثون أكثر من لغة فرصا أكثر مما يوفره لأولئك الذين يتحدثون لغة واحدة لا يعني أن فرص أي متحدث للغة معينة تكون متكافئة داخل حدود إقليم ذلك «البلد». (وعلى حد علمي، لا يوجد بلد في العالم يقدم فرصا متكافئة بهذا المعنى). بل إن ما يعنيه ذلك القول هو ببساطة أن مجال الوظائف المتاحة داخل بلجيكا أمام متحدثي اللغة الفرنسية في الجزء الناطق بالفرنسية من البلاد يعادل تقريبا مجال الوظائف المتاحة في بلجيكا لمتحدثي اللغة الهولندية في الجزء الناطق باللغة الهولندية من البلاد. وينسحب الشيء ذاته على اللغتين الفرنسية والألمانية في سويسرا واللغتين الفرنسية والإنجليزية في كندا.
(133) Bhikhu Parekh, ‹Equality in a Multiracial Society›, pp. 123-55 in Jane Franklin, ed., Equality (London: Institute for Public Policy Research, 1997). pp. 150-1.
(134) See Russell Hardin, One for All: The Logic of Group Conflict (Princeton, NJ: Princeton University Press, 1995), pp. 219-20.
(135) Claus Offe, ‹ «Homogeneity» and Constitutional Democracy: Coping with Identity Conflicts through Group Rights›, Journal of Political Philosophy 6 (1998), 131-41, p. 134.
(136) Richard Jenkins, Rethinking Ethnicity: Arguments and Explorations (London: Sage, 1997), p. 148.
(137) Ibid . p. 149.
(138) Ibid.
(139) هكذا في الولايات المتحدة الأمريكية، على أي حال، «تشير الدلائل إلى أن تجانس العلاقات في العمل له تأثير أعلى من تأثير مستويات الدخل في مدى الرضا الوظيفي لدى الشعب». انظر

- Robert E. Lane, The Loss of Happiness in Market Democracies .(New Haven, Conn.: Yale University Press, 2000), p. 126

الفصل الرابع

(1) Bhikhu Parekh, ‹The Rushdie Affair: Research Agenda for Political Philosophy›, Political Studies 38 (1990), 695-709, p. 704, emphasis suppressed.

(2) Jacob T. Levy, ‹Classifying Cultural Rights›, pp. 22-66 in Ian Shapiro and Will Kymlicka, eds, NOMOS 39: Ethnicity and Group Rights, (New York: New York University Press, 1997), pp. 25 and 28.

(3) إن الفـرق بـين عمل نظـام الحصص وعمل نظـام الأفضلية من شـأنه أن يختفـي إذا تم تعديل الترجيـح كل عام من أجل التوصل إلـى نتائج محددة سـلفا بعدما أصبح مجال مقدمي الطلبات معروفا بالفعل. وهذا هو السبب فـي أنني اشـترطت أن يكون حجم المكافـأة هو ما يجب أن يتحدد سـلفا. وباشـتراط مراجعـة ذلك فقط على فترات من سـنوات عدة، فإنه يمكن أن توجد اختلافات في النسـب من سنة إلى أخرى اعتمادا على القوى النسبية للأقليـات والأغلبيات المتقدمة بالطلبات. وقد واجه الموقف الحالي للمحكمة العليا، الذي تحـول إلى التمييز بين الحصص والأفضليـات، النقد باعتباره مجرد نوع من المراوغة. واقتراحي هو أن مسألة ما إذا كان الأمر كذلك أم لا تتوقف على الطريقة الدقيقة التـي يتم بها تنفيذ نظام الأفضلية. وللاطلاع على مناقشـة سياسـات القبول بالجامعة عمليا راجع مقال باتريشيا كونلي بعنوان «التخصيص في القبول بالجامعات»:

- Jon Elster, ed., Local Justice in America (New York: The Russell Sage Foundation, 1995), esp. pp. 59-64.

(4) William Julius Wilson, The Truly Disadvantaged (Chicago: University of Chicago Press, 1987).

(5) Orlando Patterson, The Ordeal of Integration (Washington, DC: Civitas/Counterpoint, 1997), pp. 4-5.

(6) Ibid., p. 193.

(7) Ibid.

(8) William A. Galston, ‹Two Concepts of Liberalism›, Ethics 105 (1995), 516-34, quotations from p. 521.

(9) Will Kymlicka, Multicultural Citizenship: A Liberal Theory of Minority Rights (Oxford: Clarendon Press, 1995), p. 154.

(10) John Stuart Mill, On Liberty, in Stefan Collini, ed., On Liberty and Other Writings (Cambridge: Cambridge University Press,

1989), p. 59.
(11) Ibid., p. 107.
(12) Ibid.
(13) Ibid.
(14) Ibid.
(15) أبــرز المذنبين هو جون راولز، وأحيانا يكون موقف ميل الفعلي معروفا: فقد لاحظت آمي جوتمان أن ميل كان يعارض ما أســمته «التعليم المدني المفروض من جانب الدولة»، بما في ذلك التعليم الذي «يهدف إلى تعليم الأطفال... أن يختاروا بأنفسهم من بين أنماط الحياة المختلفة» انظر:
- Amy Gutmann, ‹Civic Education and Social Diversity›, Ethics 105 (1995), 557-79, p, 562
وعلى الرغم من هذا، فإنها تشــير باســتمرار إلى «ليبرالية ميل» كمرادف لكلمة «الليبراليــة الشــاملة»، حيث يُفهــم كلا المصطلحين على أنهما يشــملا في تعريفهمــا المطلب القائــل إنه ينبغي على الدولة فــرض «تعليم الأطفال لكي يعيشوا حياة موجهة ذاتيا أو حياة مستقلة» (Ibid., p. 576).
(16) Andreas Follesdal, ‹Minority Rights: A Liberal Contractualist Case›, pp. 59-83 in Juha Raikka, ed., Do We Need Minority Rights? Conceptual Issues (The Hague: Martinus Nijhoff, 1996), p. 69.
(17) Ibid.
(18) لقد وضعت هذه الحجة في كتابي «العدالة بوصفها عدم تحيز»:
(Brian Barry, Justice as Impartiality Oxford: Clarendon Press, 1995)
ودافعــت عنها بشــيء من التفصيل ضــد منتقديها في فصل بعنوان «شــيء في المناقشــة غير سار»، ص 186- 256 في كتاب حرره بول كيلي بعنوان «عدم التحيز والحياد والعدالة»، انظر:
- Paul Kelly, ed., Impartiality. Neutrality and Justice: Re-reading Brian Barry›s Justice as Impartiality (Edinburgh: Edinburgh University Press, 1998).
(19) Bhikhu Parekh, ‹Superior People: The Narrowness of Liberalism from Mill to Rawls›, Times Literary Supplement, 25 February 1994, pp. 11-13, p. 13.
(20) Charles Taylor, ‹The Politics of Recognition›, pp. 25-73 in Amy Gutmann, ed., Multiculturalism: Examining the Politics of Difference (Princeton, NJ: Princeton University Press, 1994), p. 58.
(21) Galston, ‹Two Concepts of Liberalism›, p. 525.

(22) Carter Lindberg, The European Reformations (Oxford: Blackwell, 1996), p. xii.
(23) Ibid., p. 366.
(24) Ibid., p. 363.
(25) Harro Hopfl, ed., Luther and Calvin on Secular Authority (Cambridge: Cambridge University Press, 1991), Introduction, pp. viii-ix.
(26) Lindberg, The European Reformations, p. 269.
(27) Ibid., p. 370.
(28) Ibid., pp. 307 and 308, internal quotation from p. 490 of James D. Tracy, ‹Public Church, Gemeente Christi, or Volkerk›, pp. 487-510 in Hans R. Guggisberg and Gottfried Krodel, eds, The Reformation in Germany and Europe: Interpretations and Issues (Giitersloh: Giitersloher Veriagshaus, 1993).
(29) Mill, On Liberty, p. 11.
(30) Hopfl, Luther and Calvin, p. viii.
(31) Lindberg, The European Reformations, p. 246.
(32) See ibid., p. 247.
(33) Ibid.
(34) Parekh, ‹Superior People›, p. 13. The same claim is made (in the same words) in Bhikhu Parekh, ‹Cultural Diversity and Liberal Democracy›, pp. 202-27 in Gurpreet Mahajan, ed., Democracy, Difference and Social Justice (Delhi: Oxford University Press, 1998), p. 206.
(35) James Tully, Strange Multiplicity: Constitutionalism in an Age of Diversity (Cambridge: Cambridge University Press, 1995), esp. pp. 1-17 and pp. 188-91.
(36) Yael Tamir, ‹Who Do You Trust?›, Boston Review 22 (October/November 1997), 32-3, p. 33.
(37) Chandran Kukathaa. ‹Multiculturalism as Fairness: Will Kymlicka's Multicultural Citizenship›, Journal of Political p. 426 ,27-Philosophy 5 (1997), 406
(38) Parekh, ‹Cultural Diversity and Liberal Democracy›, p. 207.
(39) Ibid., p. 212.
(40) R. D. Grillo, Pluralism and the Polttics of›Difference: State, CultureandEthnicity in Comparative Perspective (Oxford: Clarendon Press, 1998), p. 212; internal quotation from N.

Yuval-Davis, ‹Fundamentalism, Multiculturalism and Women in Britain›, pp. 278-91 in J. Donald and A. Rattansi, eds, ‹Race›, Culture and Difference (London: Sage, 1992), p. 283.
(41) Mill, On Liberty, p. 72.
(42) Ibid., p. 63.
(43) Taylor, ‹The Politics of Recognition›, p. 58.
(44) Parekh, ‹Superior People›, p. 12, emphasis in original.
(45) Ibid.
(46) Parekh, ‹Cultural Diversity and Liberal Democracy›, p. 207.
(47) John Stuart Mill, The Subjection of Women, in Collini, ed., On Liberty and Other Writings, pp. 146-7.
(48) Mill, On Liberty, pp. 104-5.
(49) Chandran Kukathas, ‹Cultural Toleration›, pp. 69-104 in Shapiro and Kymlicka, eds, Ethnicity and Group Rights, p. 99.
(50) Chandran Kukathas, ‹Are There any Cultural Rights?›, pp. 228-56 in Will Kymlicka, ed., The Rights of Minority Cultures (Oxford: Oxford University Press, 1995), p. 239.
(51) Kukathas, ‹Multiculturalism as Fairness›, p. 426.
(52) Kukathas, ‹Are There any Cultural Rights?›, p. 251.
(53) Ibid.
(54) Parekh, ‹Cultural Diversity and Liberal Democracy›, p. 207.
(55) Ibid.
(56) Ibid.
(57) Kukathas, ‹Cultural Toleration›, p. 84.
(58) Ibid.
(59) Ibid.
(60) Daniel Weinstock, ‹The Graying of Beriin›, Critical Review 11 (1997), 481-501, p. 493, internal quotation from John Gray, Isaiah Berlin (Princeton, NJ: Princeton University Press, 1996), .p. 152
(61) Ibid.
(62) «إن وجهة النظر الليبرالية المقدمة هنا تبدأ بالافتراض المشترك وغير الضار نسبيا القائل إن التقييم الأخلاقي يتسم بالفردية، بمعنى أن المهم في نهاية المطاف هو كيف تتأثر حياة الأفراد الفعليين». انظر:
- Kukathas, ‹Are There any Cultural Rights?›, p. 246.
(63) Parekh, ‹Superior People›, p. 13.
(64) Bryan G. Norton, ‹On the Inherent Danger of Undervaluing Species›, pp. 110-37 in Bryan G. Norton, ed., The Preservation

of Species: The Value of Biological Diversity (Princeton, NJ: Princeton University Press, 1986), p. 118.
(65) Kukathas, ‹Cultural Toleration›, p. 97.
(66) Ibid.
(67) Michael Walzer, ‹The Moral Standing of States: A Response to Four Critics›, Philosophy & Public Affairs 9 (1980), 209-25, esp. pp. 210-12.
(68) David Miller, ‹Introduction› to David Miller and Michael Walzer, eds, Pluralism. Justice and Equality (Oxford: Clarendon Press, 1995), p. 2.
(69) Michael Walzer, Spheres of Justice: A Defense of Pluralism and Equality (New York: Basic Books, 1983), p. 313.
ويمكن استثناء العبودية والإبادة الجماعية بصورة دائمة من هذا المذهب، لأن فرصة وجود إجماع بشأنهما داخل المجتمع ضئيلة للغاية. وقد كانت هذه نظرية متماسكة داخليا، لولا أنها لم تكن غير قابلة للتصديق. ومنذ ذلك الحين، عزز والزر مصداقيتها، ولكن على حساب تماسكها، فهو يقول الآن إن «القتل والتعذيب والاسترقاق هي خصائص غير مشروعة في أي عملية توزيعية - وأنها خاطئة لأسباب لا علاقة لها بمعنى المصالح الاجتماعية». انظر:
- Michael Walzer, ‹Response›, pp. 281-97 in Miller and Walzer, eds, Pluralism, Justice and Equality, p. 293.
ولكن هذا أمر محض من جانبه: فهو يفتقر إلى الموارد النظرية لتفسير لماذا كان هذا الرأي صحيحا، ولقد ذكرت في الهامش الأخير في الفصل الأول أن موقف راولز الحالي هو نسخة مشوشة من موقف والزر. ومن ثم يمكننا أن نضيف الآن أنه هو نفسه موقف والزر، حيث إن آراءه قد التقت مع آراء والزر الآن، فهُما على أي حال قد مضيا، أحدهما تلو الآخر، مسافرين في اتجاهين متعاكسين، ليذكرانا بقصة مارك توين عن اثنين من السكارى تشاجرا كثيرا إلى أن انتهيا إلى تشاجر كل منهما مع معطف الآخر. للاطلاع على نقد دقيق للتطورات الأخيرة في أفكار والزر، انظر:
- Charles Jones, Global Justice: Defending Cosmopolitanism (New York: Oxford University Press, 1999), ch. 7 (pp. 173-202).
(70) «لا ينقسم العالم الاجتماعي عند نقاط مفصلية إلى «نحن» تمثل من نستطيع أن نتعاطف معهم، و«هم» مبهمة لا يمكننا أن نتعاطف معهم، والمتحدرون قد بدأوا قبل كالييه بفترة طويلة». انظر:
- Clifford Geertz, Available Light: Anthropological Reflections on Philosophical Topics (Princeton, NJ: Princeton University Press, 2000), p. 76.
(71) Kymlicka, Multicultural Citizenship, p. 234, n. 17.
(72) See David Luban, ‹The Romance of the Nation-State›, Philosophy & Public Affairs 9 (1980), 292-7.

(73) فـي العـام 1985، «تم تبنّـي تعديل للقانون الأساســي الــذي يمنع قوائم الكنيســت التي لا «تعترف بصراحة بدولة إسرائيل كدولة للشعب اليهودي»؛ وتم التصويت ضد الصيغ البديلة التي اقترحها أعضاء الكنيســت، ومفادها أن دولة إســرائيل هي «دولة مواطنيها» أو «دولة الشــعب اليهودي ومواطنيها العرب». انظر مقال أسعد غانم:

- As›ad Ghanam, ‹State and Minority in Israel: The Case of the Ethnic State and the Predicament of Its Minority›, Ethnic and Racial Studies 21 (1998), 428-48, p. 432.

وللمزيد من المناقشة انظر:

- Gershon Shafir and Yoav Peled, ‹Citizenship and Stratification in an Ethnic Democracy›, Ethnic and Racial Studies 21 (1998),408-27, p. 414.

(74) Rogers Brubaker, ‹Myths and Misconceptions in the Study of Nationalism›, pp. 272-306 in John A. Hall, ed., The State of the Nation: Ernest Gellner and the Theory of Nationalism (Cambridge: Cambridge University Press, 1998), p. 280.

(75) Kymlicka, Multicultural Citizenship, p. 165.

(76) Ibid.

(77) Ibid., p. 167. 78 Ibid., p. 165.

(78) Ibid., p. 165.

(79) Ibid,. p. 168,

(80) Kukathas, ‹Cultural Toleration›, p. 70.

(81) Ibid» pp. 70-1.

(82) Ibid» p. 88.

(83) Ibid.

(84) Ibid., p. 70.

(85) Susan Moller Okin, ‹Is Multiculturalism Bad for Women?›, pp. 9-24 in Susan Moller Okin with Respondents, Is Multiculturalism Badfor Women?, ed. Joshua Cohen, Matthew Howard and Martha C. Nussbaum (Princeton, NJ: Princeton University Press, 1999), p. 18.

- لجـأ الأب المتهم بإســاءة معاملة طفلتــه، والزوجان، المتهمــان باغتصابها، إلى «الدفــاع الثقافــي»، زاعمــين أن هذا كله «جــزء من ممارســات الزواج في ثقافتهم». انظر المرجع السابق.

(86) عندما تكون الشريعة الإسلامية ذات صلاحية قانونية، فإن موضوع «الإجبار» لا يظهــر بالمــرة، لأن الدولة تعترف بالزواج من دون اشــتراط موافقة الطفل/ الطفلــة: «إذ يجوز تزويــج الطفل/ الطفلة القاصر زواجــا صحيحا فقط على

أســـاس موافقة ولي أمره أو أمرها، من دون أن يكون للقاصر أي رأي في هذه المسألة، وعندما يقع مثل هذا الزواج فإن الشريعة الإسلامية تمنح الطفل «خيار ســن البلوغ» والذي يعني أنه حين يصل القاصر إلى ســن البلوغ في وقت لاحق - والذي تحدده الشــريعة باثنتي عشرة ســنة للذكور وتسع سنوات بالنسبة إلى الفتيات - يجوز له/لها أن يختار عدم الاســتمرار في الزواج، شــرط ألا يكون الزواج قــد اكتمل حتى ذلك الوقت بالإتمام الطوعــي. ومع ذلك، فإنه بموجب المذهب الحنفي في الفقه الإســلامي، وفق ما يُطبق في شــبه القارة الهندية، يكون هذا الخيار متاحا فقط للقاصر الذي يُزوجه ولي غير الأب أو الجد.

- Sebastian Poulter, Ethnicity, Law and Human Rights: The English Experience (Oxford: Clarendon Press, 1998), p. 207.

- بالمصادفة هناك تســاؤلات واضحة حول مدى انطباق مصطلح «الطوعي» على أي فعل يقوم به صبري أو فتاة قبل بلوغ سن الثانية عشرة أو التاسعة على الترتيب.

(87) Martha C. Nussbaum, Sex and Social Justice (New York: Oxford University Press, 1999), p. 119; internal quotation from Nahid Toubia, Female Genital Mutilation: A Callfor Global Action (New York: UNICEF, 1995), p. 5.

(88) Both quotations from Kukathas, ‹Cultural Toleration›, pp. 70-1.

(89) Daniel M. Weinstock, ‹How can Collective Rights and Liberalism Be Reconciled?›, pp. 281-304 in Rainer Baubock and John Rundell, eds, Blurred Boundaries: Migration. Ethnicity, Citizenship (Aldershot: Ashgate, 1998), p. 296.

(90) «إن الخلق الأساسي لجماعة BDSM - العبودية والانضباط والماسوشية والسادية - هــو الموافقــة المتبادلة، فلا تقبل ســالون كيتي، متفقة في ذلــك مع أخلاقيات الجماعة بأكملها، أي عمل لا يحصل على موافقة صريحة من الشريك الخاضع». (منقول عن موقع «سالون كيتي» الإلكتروني «أستراليا»)، وأنا ممتن للباحث فيتوريو بوفاكشي لأنه أشركني في بحثه عن أخلاقيات الماسوشية السادية.

(91) تعترف ســالون كيتي بتلك الموافقة علــى المنافع طويلة الأجل قائلة: «إن من مسؤولية الشخص المسيطر ضمان عدم موافقة الشخص التابع على أي فعل لا يحمل له أو لها منفعة بعيدة المدى». وأنا أرى أن الدولة لها دور في تحديد «المنفعة بعيدة المدى» ومعاقبة الانتهاكات، بقدر ما تصل إلى الشرطة.

(92) Ian Shapiro, Democracy›s Place (Ithaca: Cornell University Press, 1996), p. 231.

(93) Colin Bird. The Myth of Liberal Individualism (Cambridge: Cambridge University Press, 1999), p. 207, citing Daniel Bell, Communitarianism and its Critics (Oxford: Clarendon Press, 1993), p. 4 (quotation corrected).

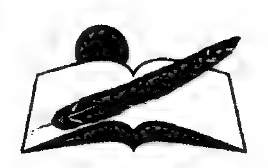
(94) Stuart White, ‹Freedom of Association and the Right to Exclude›, Journal of Political Philosophy 5 (1997),373-91, p. 373.

(95) Ibid., p. 377, italics in original.

- ثمة بالتأكيد ما يدعو إلى السخرية، حيث أن كلمة «كاثوليكية» تعني «عمومية» أو«شاملة» (حيث يخصص قاموس أكسفورد للغة الإنجليزية ما يزيد على الصفحة لضروب ذلك المعنى قبل أن يقدم عمودا أخيرا لشرح المعاني المرتبطة بالكاثوليكية الرومانية). ولكن دعوى عمومية الكنيسة الكاثوليكية الرومانية لم يكن المقصود منها (سواء قبل أو بعد حركة الإصلاح الديني) أن الناس يمكن أن يعتنقوا الدين وفقا لشروط خاصة بهم، بل بالأحرى، كان معناه هو الادعاء بأن كل فرد يجب أن يعتنق الدين وفقا لشروطها. ولاتزال الكنيسة الكاثوليكية قادرة على تحديد الشروط التي على أساسها يختار الناس دينهم؛ ولكنها اليوم، وعلى الرغم من اسمها، تعمل في معظم البلدان التي يوجد لها فيها أتباع بوصفها مجرد طائفة مسيحية واحدة من بين طوائف أخرى.

(96) رفضت المحكمة العليا الأمريكية مراجعة القرارات الصادرة عن الهيئات الدينية، على أساس أن ذلك سيكون نوعا من التدخل غير المشروع في نزاع داخلي. ومع ذلك فقد اختلف جاستيس رينكويست مع هذا القرار ورأى أن «الموافقة على العضوية في أي هيئة دينية لا يمتد إلى أفعال رجال الدين الذين ينتهكون دستورها». ولا ينطوي تدخل القضاء على «فرض قواعد خارجية دخيلة» بل فقط يستتبع أنه «أينما وجدت الإجراءات الدينية، وأينما قدّم الأعضاء شكوى مدنية ضد سلطات الكنيسة بسبب عدم الالتزام بتلك الإجراءات، فإن المحاكم لا بد أن تأخذ في الاعتبار موضوع الدعوى وتدعم هذه القواعد». انظر:

- Nancy Rosenblum, Membership and Morals: The Personal Uses of Pluralism in America (Princeton, NJ: Princeton University Press, 1998), p. 82.



المؤلف في سطور

بريان باري

* ولد في 13 يناير 1936 وتوفي 10 مارس 2009.
* عمل أستاذا للفلسفة السياسية بجامعة كولومبيا وأستاذا للعلوم السياسية بكلية الاقتصاد في لندن.
* حصل على جائزة «جوان سكايت للعلوم السياسية» في العام 2001.
* حاضر في قسمي الفلسفة السياسية والعلوم السياسية في جامعة شيكاغو.
* عمل محررا لدورية Ethics المتخصصة في الفلسفة السياسية والأخلاقية.
* يُعد من أبرز المنظرين السياسيين المعاصرين، حيث صدرت له كتب مهمة في المناظرات المعاصرة في نظرية الديموقراطية ونظريات العدالة الاجتماعية.
* نُشر كتابه «نظرية ليبرالية في العدالة» في العام 1973، وهو من الكتب المؤثرة في نظرية العدالة، ثم طوّر مشروعه النقدي متعدد الأجزاء بسلسلة من الكتب البارزة، وهي «نظريات العدالة الاجتماعية» (1989)، و«العدالة بوصفها حيادا» (1995)، ثم «لماذا تعدُّ العدالة الاجتماعية مهمة؟» (2005)، وهو يمزج فيها جميعها نظرية العدالة الاجتماعية السائدة مع اكتشافات العلم الاجتماعي.
* له إسهامات في النظرية الديموقراطية، حيث نشر له كتاب «علماء الاجتماع وعلماء الاقتصاد والديموقراطية» (1970)، وكتاب «الديموقراطية والسلطة والعدالة» (1989).

المترجم في سطور

كمال المصري

* باحث ومترجم في الدراسات الإنسانية.
* تخرج في كلية الآداب - قسم الأدب الإنجليزي في العام 2002.

* حصل على دبلوم الترجمة الفورية والتحريرية في العام 2004.
* حصل على الدبلوم العام في التربية في العام 2005.
* حصل على ليسانس الآداب في الفلسفة في العام 2007.
* يعد رسالة ماجستير في الفلسفة الحديثة عن «فلسفة الدين عند هيجل»، كما يعد لدكتوراه التخصص في الفلسفة السياسية.
* صدرت له العديد من الترجمات الأدبية منها: مسرحية «دوقة مالفي» لجون وبستر (2006)، ومسرحية «عدو الشعب» لهنريك إبسن (2007)، ومسرحية «سوناتا الشبح» لأوجست ستريندبرج (2007). كما صدرت له ترجمات لأعمال فكرية منها: «العلم وصنعته» لألان شالمرز (2007)، و«الشركة التي غيرت العالم» لنك روبنز (2008). وله عدد من الترجمات قيد الطبع منها «الأدلة على وجود الله» لهيجل، و«موجز تاريخ الفلسفة اليونانية» لإدوارد تسلر. و«يوجا الكارما» لسري سوامي سيفاندا.
* له عدد من الترجمات في مجالات البحث العلمي منها: التنمية القائمة على المعرفة، الطاقة الشمسية، العمارة الخضراء، والتعليم المعماري.



سلسلة عالَم المعرفة

«عالم المعرفة» سلسلة كتب ثقافية تصدر في مطلع كل شهر ميلادي عن المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب - دولة الكويت - وقد صدر العدد الأول منها في شهر يناير العام 1978.

تهدف هذه السلسلة إلى تزويد القارئ بمادة جيدة من الثقافة تغطي جميع فروع المعرفة، وكذلك ربطه بأحدث التيارات الفكرية والثقافية المعاصرة. ومن الموضوعات التي تعالجها تأليفا وترجمة:

1 - الدراسات الإنسانية: تاريخ. فلسفة - أدب الرحلات - الدراسات الحضارية - تاريخ الأفكار.

2 - العلوم الاجتماعية: اجتماع - اقتصاد - سياسة - علم نفس - جغرافيا - تخطيط - دراسات استراتيجية - مستقبليات.

3 - الدراسات الأدبية واللغوية : الأدب العربي - الآداب العالمية - علم اللغة.

4 - الدراسات الفنية: علم الجمال وفلسفة الفن - المسرح - الموسيقى - الفنون التشكيلية والفنون الشعبية.

5 - الدراسات العلمية: تاريخ العلم وفلسفته، تبسيط العلوم الطبيعية (فيزياء، كيمياء، علم الحياة، فلك). الرياضيات التطبيقية (مع الاهتمام بالجوانب الإنسانية لهذه العلوم)، والدراسات التكنولوجية.

أما بالنسبة إلى نشر الأعمال الإبداعية. المترجمة أو المؤلفة. من شعر وقصة ومسرحية، وكذلك الأعمال المتعلقة بشخصية واحدة بعينها فهذا أمر غير وارد في الوقت الحالي.

وتحرص سلسلة «عالم المعرفة» على أن تكون الأعمال المترجمة حديثة النشر.

وترحب السلسلة باقتراحات التأليف والترجمة المقدمة من المتخصصين، على ألا يزيد حجمها على 350 صفحة من القطع المتوسط، وأن تكون مصحوبة بنبذة وافية عن الكتاب وموضوعاته

هذا الكتاب

هذا الكتاب يقدم نقدا للتعددية الثقافية من وجهة نظر ليبرالية مساواتية. ويُركز المؤلف بريان باري في سياق الكتاب على سياسات متنوعة تُطرح تحت مسـمى التعددية الثقافية، ويقدم الحجج على تنافر تلك السياسات مع مبادئ المساواتية الليبرالية. وينظم المؤلف حجته في ثلاثة أقسام: يتناول في أولها المسائل الخاصة بالمساواة في المعاملة. ويناقش في هذا السياق الدعم الذي تتلقاه بعض جماعات الأقليات والاستثناءات القانونية التي يتمتع بها أفراد جماعات الأقليات، ثم يقدم تحليلا للدور الذي تمارسه الهوية في المناظرات السياسية النظرية. وفي القسم التالي يتناول باري بالبحث والتحليل مطالب الجماعات؛ وفي هذا السياق يناقش حدود حرية تكوين الجماعات وحقوق الجماعات الدينية في الاستثناء من القوانين المناهضة للتمييز، إلى جانب مسائل تتعلق بالتعليم الثقافي والديني. ويتناول القسم الأخير من الكتاب مسائل سياسة التعددية الثقافية والإمبريالية الثقافية.

وتتلخص الحجة الرئيسية التي يقدمها باري في أنه ليس من الممكن محاربة التمييز وعدم المساواة بفرض أنواع أخرى من التمييز المضاد، وأن الحل الوحيد هو المساواة الليبرالية.

ويكتسب هذا الكتاب أهميته من كونه أول نقد منهجي للتعددية الثقافية، كما أنه يُفند مطالب التعددية الثقافية الخاصة بالاستثناءات، ويقدم حلولا بديلة.

ISBN 978 - 99906 - 0 - 349 - 1
رقم الإيداع (2011/612)